
3 1761 03579 9808

LES

IDÉES POLITIQUES
EN FRANCE
AU XVIII[E] SIÈCLE

HENRI SÉE

LES IDÉES POLITIQUES EN FRANCE AU XVIIIe SIÈCLE



PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1920



LES IDÉES POLITIQUES
AU XVIIIE SIÈCLE

LES PRÉCURSEURS

Si l'on considère dans son ensemble l'œuvre des écrivains politiques du XVIIIe siècle, on constate qu'elle a consisté essentiellement à détruire la conception de l'autorité absolue, à élaborer les principes des droits de l'homme, à préconiser l'émancipation de la personne humaine.

Ces idées, qui devaient avoir une si grande portée, ne sont pas nées brusquement ; elles ont été préparées par un long travail de pensée. Les philosophes du XVIIIe siècle ont eu des précurseurs, tout à la fois, en France et à l'étranger, surtout en Angleterre.

I

LES PRÉCURSEURS FRANÇAIS

C'est pendant la période brillante du règne de Louis XIV, au moment où le régime monarchique a atteint l'apogée de sa puissance, que la doctrine absolutiste, avec Bossuet, a trouvé sa forme définitive. Elle correspondait, d'ailleurs, très exactement à l'idée que le Grand Roi se faisait de son pouvoir. Et il convient de noter que la conception de l'autorité absolue du souverain (du souverain, quel qu'il soit) s'impose à tous les écrivains contemporains, à Spinoza comme à Hobbes.

Mais, dans la deuxième partie du règne, voici que Louis XIV ne garde plus aucun ménagement, que les excès du gouvernement provoquent les plus grands désordres, accentuent tous les vices du régime. Le désordre des finances ; la création de nouveaux impôts ; les défaites extérieures ; la désorganisation de toute l'administration ; la famine ; la détresse extrême des paysans : autant d'événements qui ont produit sur les contempo-

rains la plus profonde impression. Et il est naturel que l'on ait attribué tous ces malheurs à l'excès de l'absolutisme et du gouvernement personnel.

Les premiers écrivains, qui aient réagi contre l'absolutisme, qui se soient élevés contre les abus de l'autorité monarchique, ce sont des protestants ; ne venaient-ils pas d'être durement atteints par la révocation de l'édit de Nantes? Telle est l'attitude de l'auteur des *Soupirs de la France esclave* et de Jurieu, dans ses *Lettres pastorales,* de 1688-1689. Mais Jurieu n'est encore qu'un isolé, et sa théorie de la souveraineté populaire, issue de la conception du contrat social, n'exerce pas d'influence immédiate.

Plus intéressante à certains égards nous apparaît l'attitude d'écrivains, qui ne sont ni des révoltés, ni des révolutionnaires, mais qui cependant protestent énergiquement contre les pratiques du despotisme. Fénelon et Saint-Simon prétendent simplement demander qu'on revienne aux traditions anciennes de la France.

Fénelon ne conteste nullement le principe de l'autorité souveraine, déclare, comme Bossuet, que la révolte n'est jamais permise et considère que la monarchie est le meilleur des régimes. Mais il se distingue des théoriciens absolutistes par la

façon dont il critique les fautes de l'administration royale. Dans sa fameuse lettre au Roi, dans son *Mémoire sur la situation déplorable de la France,* qui date de 1710, dans son *Examen de conscience sur les devoirs de la royauté,* il ne se contente pas de constater les faits, il en recherche les causes, il attribue les fautes du règne à l'excès du despotisme. Il en arrive à réclamer le respect des droits de la personne humaine, blâmant les expropriations arbitraires, les taxes injustes, les attentats commis sur la propriété des sujets, et il demande pour les individus des garanties légales. — Comment supprimer le despotisme? Le roi doit obéir à la loi, et il convient de restaurer l'ancien régime, dans lequel l'aristocratie participait au gouvernement. Dans les *Plans de gouvernement,* Fénelon propose la création d'assemblées provinciales et d'États Généraux ou plutôt leur rétablissement; leur composition sera tout aristocratique et ils auront un pouvoir considérable, puisqu'ils seront périodiques, voteront la levée des subsides, étendront leurs attributions aux questions économiques et même à la politique étrangère. Il réclame aussi l'abolition d'un certain nombre d'abus, — les plus caractéristiques de l'Ancien Régime, — comme les créations d'offices, la vénalité des charges. Par réaction contre la politique étrangère de l'époque, il affirme hautement la malfaisance de la

guerre et des conquêtes, énonce déjà des principes de justice internationale. Ainsi, bien qu'il prétende s'appuyer sur les institutions traditionnelles de la France on peut voir en Fénelon un précurseur direct des philosophes humanitaires du XVIIIe siècle.

Les idées du duc de Saint-Simon présentent de fortes analogies avec celles de Fénelon. Comme ce dernier, il est très vivement frappé par le spectacle des événements contemporains, et, dans ses *Mémoires,* il peint avec une vigueur saisissante les misères résultant de la guerre et du mauvais gouvernement. Sa préoccupation du bien public est indéniable ; mais il vient s'y mêler des préjugés aristocratiques, qui expliquent en partie son ressentiment contre Louis XIV, auquel il reproche d'avoir confondu tous les rangs et d'avoir détruit toute hiérarchie sociale.

Saint-Simon critique avec force l'organisation administrative du royaume, la toute-puissance tyrannique de ces « gens de fort peu » que sont les ministres ; il abhorre la bureaucratie, ainsi que la centralisation, qui se marque par l'autorité excessive conférée aux intendants des provinces, par la création du lieutenant général de police, par les réformes néfastes de Louvois. Le premier acte du nouveau gouvernement qu'il préconise et qu'il invite le duc de Bourgogne à réaliser, ce doit être de

rétablir la hiérarchie nobiliaire et de défendre l'ordre de la noblesse contre l'intrusion d'éléments roturiers. Mais, pour rétablir cet ancien état social, pour rendre à la haute noblesse une part prépondérante dans le gouvernement, il faut mettre à bas les institutions existantes. On enlèvera aux secrétaires d'État les pouvoirs exorbitants dont ils se sont emparés ; on confiera toute l'administration à des conseils, dans lesquels toute l'influence appartiendra à la haute aristocratie. On rétablira aussi les États Généraux, sans cependant leur accorder une bien grande autorité ; ils n'exerceront pas le pouvoir législatif, ils ne voteront pas les impôts ; mais c'est d'eux et surtout des États provinciaux que dépendra toute l'administration financière, et en particulier la répartition des impôts ; ils auront, en outre, le droit de présenter au roi leurs doléances.

Ce n'est pas un régime de libertés politiques que propose Saint-Simon, mais tout un plan de réformes, souvent hardies. Suppression de la vénalité des offices ; abolition de l'œuvre militaire de Louvois ; profonde transformation du régime fiscal ; en matière ecclésiastique, union des bénéfices et accroissement des portions congrues du clergé paroissial : voilà les principaux articles de ce programme. Et il convient d'ajouter que Saint-Simon se montre partisan de la tolérance religieuse, réprouve les

persécutions dont les Jansénistes ont été les victimes et blâme vigoureusement la révocation de l'édit de Nantes dont il montre les conséquences désastreuses.

Fénelon et Saint-Simon s'appuient sur ce qu'ils croient être les institutions anciennes de la France. Mais opposer au régime établi un autre système de gouvernement, indiquer des abus à corriger, des réformes à accomplir, n'était-ce pas se distinguer nettement des théoriciens absolutistes, dont la doctrine se calquait sur les institutions existantes?

Les conceptions de Boulainvilliers ont beaucoup d'analogie avec celles de Fénelon et de Saint-Simon. Son point de départ, c'est aussi la critique des procédés de gouvernement de Louis XIV, de la mauvaise organisation administrative, du pouvoir despotique des secrétaires d'État et des intendants. Comme Fénelon et Saint-Simon, il ne voit de remède que dans le retour aux traditions historiques du royaume, qu'il s'efforce de retrouver en étudiant les anciennes institutions d'une façon vraiment scientifique[1]. Il essaie de démontrer qu'à l'origine les rois ne faisaient aucune loi, ne prenaient aucune décision importante sans consulter la nation, et que telle est l'origine des Etats Géné-

1. Voy. ses *Lettres historiques sur les États Généraux et sur les anciens Parlements de France* (1727).

raux. Il y a eu, — l'histoire le prouve, — une sorte de contrat entre le roi et la nation. Boulainvilliers considère que les biens des sujets doivent être libres, comme leurs personnes ; et il s'attaque résolument à la doctrine absolutiste, à l'œuvre de Bossuet, qu'il taxe de mauvaise foi et en laquelle il voit « l'un des plus honteux témoignages de l'indignité de notre siècle et de la corruption des cœurs ». Il rejette la théorie du droit divin, le principe de l'autorité intangible du souverain. « La plus odieuse maxime du règne passé » a été de considérer le roi comme supérieur à l'État, qui n'est autre chose que l'ensemble des particuliers. Rien de plus pernicieux que le fameux principe des secrets d'État, qui recouvrent seulement des abus de pouvoir et des malversations. Dans les mémoires des intendants, on parle uniquement des droits du roi, jamais des droits, des intérêts et de la liberté des individus. — Il est intéressant de constater que Boulainvilliers, comme Vauban, se préoccupe du sort des classes populaires, du « menu peuple » ; il le plaint d'être accablé par toutes les charges de l'État.

L'œuvre de Boulainvilliers vaut surtout par sa partie critique. Il ne propose pas une réorganisation bien originale du régime politique ; la mesure essentielle consisterait à rétablir les États Géné-

raux en leur conférant surtout des attributions financières ; et il faudrait encore accomplir toute une série de réformes, notamment en matière financière. Beaucoup moins aristocrate que Saint-Simon, Boulainvilliers pense cependant que la noblesse doit jouer un rôle considérable dans le gouvernement. Notons aussi qu'il parle à tout instant de la « science du gouvernement » ; or, considérer que le gouvernement est une science, c'est essayer de soumettre la politique à la raison ; à ce point de vue encore, il est vraiment un précurseur des philosophes du XVIIIe siècle.

Parmi les écrivains qui forment la transition entre le XVIIe et le XVIIIe siècle, il faut encore citer l'abbé de Saint-Pierre, un personnage très original, qui avait la passion du bien public, et qui ne cessa, jusqu'à son dernier jour, de rêver des projets de réformes. Le point de départ de ses idées, c'est la critique du gouvernement de Louis XIV. Ainsi, les guerres continuelles du règne lui inspirent un projet de paix perpétuelle (1713), et il imagine une sorte de tribunal d'arbitrage. C'est aussi pour remédier aux vices du despotisme et de la centralisation qu'il propose un système de *polysynodie* (gouvernement par les conseils). L'inégalité de la répartition de la taille lui suggère l'idée de la *taille tarifée*, que certains intendants essaie-

ront d'ailleurs de mettre en pratique au XVIIIe siècle. Et, à tout moment, ce sont de nouveaux projets de réformes, d'améliorations dans tous les domaines de la vie publique ; il considère, en effet, qu'il faut chercher l'âge d'or, non dans le passé, mais dans l'avenir ; il est profondément imbu de l'idée du progrès indéfini.

Le XVIIIe siècle s'annonce aussi dès le XVIIe siècle par l'éveil et le développement de l'esprit critique, qui se marquent chez les cartésiens et les « libertins ». Il y a là tout un curieux mouvement de pensée, qui s'épanouit, en quelque sorte, chez Bayle. La grande originalité de Bayle, c'est d'avoir appliqué la méthode cartésienne et les ressources de son admirable esprit critique à des sujets qui jusqu'alors n'avaient, pour ainsi dire, pas été touchés par la pensée philosophique, à la Bible, à l'Écriture ; et ses essais d'histoire comparée des religions, si l'on peut sans anachronisme se servir de cette expression, annoncent déjà Voltaire ; comme Voltaire le fera, il blâme les querelles des sectes, les discussions théologiques, et il en marque le ridicule. En un mot, il a été l'un des premiers à appliquer la méthode scientifique à l'histoire des religions et à la morale.

Bien qu'on ne trouve pas chez Bayle un véritable corps de doctrines, quelques-unes de ses concep-

tions positives ont exercé une influence notable sur le mouvement des idées politiques : 1° il se prononce pour la séparation du temporel et du spirituel ; 2° il estime que la morale est indépendante de la religion ; 3° les religions et les philosophies ne pouvant trouver de certitude absolue, il considère la tolérance comme une nécessité, et il la recommande à tous, à ses coreligionnaires, aussi bien qu'aux catholiques. — L'influence de Bayle a été très considérable. Elle a été immédiate, car Locke s'est inspiré de ses idées sur la tolérance[1], et elle a eu des effets durables pendant tout le XVIIIe siècle ; son *Dictionnaire* a été très lu (11 éditions en ont paru, de 1697 à 1741), et, en sapant la tradition sous toutes ses formes, il a montré la voie aux philosophes du XVIIIe siècle.

II

LES INFLUENCES ANGLAISES

Les idées anglaises ont exercé aussi une influence très profonde sur les écrivains français du XVIIIe siècle.

1. Le *Commentaire sur le Compelle intrare* est antérieur de trois ans à la *Lettre sur la tolérance*, de Locke.

C'est en Angleterre qu'a été élaborée la formule de la religion naturelle, du déisme nationaliste, avec Locke (*Reasonableness of christianity,* 1695), avec Toland (*Christianity not mysterious,* 1696), qui, tous deux, bornent la croyance à la foi en un Dieu unique et pensent qu'on ne peut admettre ce qui est contraire à la raison, et aussi avec les déistes chrétiens, comme Clarke et Wollaston. Clarke, si goûté par Voltaire, tourne en dérision les légendes hébraïques et s'attaque même au Nouveau Testament dans son *Christianisme aussi vieux que le monde.* Enfin, le déisme aboutit à la libre-pensée de Collins et de Middleton, au scepticisme de Hume. Shaftesbury, dont les principales œuvres apparaissent entre 1700 et 1711 (*Letter on enthusiasm* et *Essay on the freedom of wit and humour*), emploie contre les « superstitions » l'arme de la plaisanterie et du ridicule dont usera Voltaire.

De nouvelles conceptions politiques sont nées aussi en Angleterre. Leur élaboration avait été préparée par la Révolution de 1648. Lorsque les Indépendants, dans l'*Agreement of the people,* ont tracé tout un programme de gouvernement démocratique, ils ont singulièrement dépassé les aspirations de leurs contemporains, mais ce programme reposait sur la notion du contrat social, d'un libre contrat entre individus, affectant la forme même qui

plus tard s'imposera aux penseurs du XVIII[e] siècle ; et déjà la conception des droits naturels se dégageait. La Révolution de 1688 donna un regain de vigueur à quelques-unes des idées qui s'étaient fait jour pendant la première Révolution. Des écrivains, comme Algernon Sydney et Locke, se sont inspirés, pour une forte part, de la tradition révolutionnaire. Les théories politiques de Locke, telles qu'elles sont exprimées dans la *Lettre sur la tolérance* (1688) et le *Traité du gouvernement* (1690), reposent, d'ailleurs, en grande partie, sur la conception de la religion naturelle.

De la religion naturelle découle d'abord le principe de la tolérance. De toutes les sectes qui existent, comme on ne sait laquelle a raison, pourquoi considérer l'une d'entre elles comme détenant la vérité et persécuter les autres? Aucune Église ne peut exercer de juridiction, car on ne saurait la confondre avec la société et lui attribuer le droit de faire des lois. Et, d'autre part, le gouvernement civil ne doit pas non plus exercer d'autorité sur les Églises, car il n'est institué que pour la sauvegarde des intérêts civils. La tolérance doit donc être accordée à tous les non-conformistes, à l'exception seulement des papistes et des athées. Hoadly ira encore plus loin, lorsqu'il demandera une complète séparation de l'Église et de l'État.

En ce qui concerne l'organisation politique, les théoriciens anglais ont érigé en système les principes de 1688. A cet égard, le *Traité du Gouvernement* de Locke a une importance capitale. Dans cet ouvrage, qui est la réfutation de Filmer, et, par conséquent de Hobbes, Locke considère l'état de nature comme étant l'état idéal. Le pacte qui a constitué la société a eu précisément pour objet de garantir les droits naturels de l'homme, antérieurs à tout gouvernement, et qui consistent essentiellement dans la propriété et la liberté. De la conception du pacte découle la responsabilité des officiers vis-à-vis de la nation, découle aussi le droit des sujets à l'insurrection, quand les gouvernants ont oublié leurs devoirs.

Locke a encore dégagé les principes essentiels du régime parlementaire, lorsqu'il a établi : 1° qu'il n'y a rien de légitime que ce que le peuple a décidé par l'intermédiaire de ses représentants ; 2° que la nation ne peut être soumise qu'aux charges qu'elle a consenties. — D'ailleurs, ses idées en matière constitutionnelle n'offrent pas encore une grande précision ; tout au plus marque-t-il l'importance qu'il attache à la séparation du pouvoir exécutif et du pouvoir législatif. Mais la théorie du régime représentatif se développera dans la première moitié du XVIIIe siècle. C'est alors que des théoriciens

comme Bolingbroke développeront la doctrine de la séparation ou de la « balance » des pouvoirs, qui permettra, pensent-ils, d'assurer la véritable fin de tout gouvernement, c'est-à-dire le maintien de la liberté.

LA PROPAGATION DES IDÉES ANGLAISES EN FRANCE

Les idées anglaises devaient se répandre en France dès le début du XVIIIe siècle. Sans aucun doute, leur diffusion ne fut si rapide que grâce à la révocation de l'Édit de Nantes. Les réfugiés français qui vivaient à Londres, très actifs, très renseignés sur la littérature et les sciences, créèrent ou soutinrent des revues (la plupart publiées en Hollande), dans lesquelles ils vulgarisèrent la philosophie anglaise : telles, la *Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savants de l'Europe* (1728-1753) ; la *Bibliothèque anglaise* (1717-1728), entreprise par Michel de la Roche, puis dirigée par Armand de la Chapelle ; la *Bibliothèque britannique* (1733-1747) ; la *Bibliothèque universelle. Le Pour et le Contre,* de l'abbé Prévost (1733-1740), contribua beaucoup aussi à la diffusion des idées anglaises, car il instituait une véritable enquête sur la littérature, les mœurs et les institutions de l'Angleterre. On commençait aussi à étudier l'histoire des institutions politiques

et sociales du pays voisin ; tel, Rapin de Thoyras, qui, en 1724, publiait une *Histoire sur l'Angleterre,* en huit volumes.

Déjà, dans le premier tiers du XVIIIe siècle, toute la littérature anglaise contemporaine est traduite ou adaptée. *La liberté de penser,* de Collins (1713), fut publiée en français dès 1714 ; la *Lettre sur l'enthousiasme,* de Shaftesbury (1708), fut aussitôt traduite dans notre langue.

Dès lors, les ouvrages d'ensemble sur la civilisation anglaise étaient destinés à avoir du succès en France. Les *Lettres sur les Anglais et les Français,* du Bernois de Muralt, qui parurent en 1725, firent une grande impression. Mais, à cet égard, une place à part et vraiment prépondérante appartient à Voltaire, qui, pendant son séjour de trois ans en Angleterre (de 1726 à 1729), s'est pénétré de la civilisation anglaise. Si ce furent surtout la littérature et la philosophie qui sollicitèrent l'inlassable curiosité de son esprit, il se préoccupa aussi de comprendre les institutions et les doctrines politiques de l'Angleterre. Et, quelques réserves que l'on puisse faire, à cet égard, sur la valeur de sa documentation, il est légitime de penser que personne n'a plus fortement contribué à entraîner l'opinion, à éveiller chez les Français la curiosité de la pensée anglaise.

Le séjour de Montesquieu en Angleterre a été encore, en un certain sens, plus fructueux, car il a donné une orientation nouvelle à sa pensée et a modifié sans aucun doute ses conceptions politiques. Comme le montrent ses *Notes sur l'Angleterre,* il est frappé de l'extrême corruption politique, qui s'est développée sous le gouvernement de Walpole et il ne cache pas le dégoût que ces mœurs lui inspirent. Mais, d'autre part, il apprécie hautement la liberté dont jouissent les citoyens anglais, il reconnaît que « l'Angleterre est le pays le plus libre qui soit au monde », parce que là seulement le pouvoir exécutif du roi est soumis à un contrôle efficace qui le limite. Il se pénètre des avantages prépondérants de la liberté, « qui laisse libre jeu à la nature humaine et lui permet de se manifester dans toute son originalité ».

Ainsi, l'influence des idées anglaises a contribué puissamment à l'éveil de l'esprit public en France. Cet éveil s'est manifesté notamment par la création du *Club de l'Entresol,* qui a été fondé grâce à l'initiative de l'abbé de Saint-Pierre ; ce fut, pendant quelques années, un véritable institut de science politique ; on y étudiait les institutions de l'Europe contemporaine et l'on s'y tenait au courant des événements. Si le club a été dissous en 1731 par le cardinal de Fleury, qui s'inquiétait de

son activité, les affaires politiques sont de plus en plus discutées dans les cafés et les salons ; l'impulsion était donnée. Les plus grands écrivains vont contribuer à l'élaboration des doctrines politiques du XVIIIe siècle.

Bibliographie. — Henri Sée, *Les idées politiques de Fénelon* (*Revue d'histoire moderne et contemporaine,* an. 1900) ; G. Gidel, *La politique de Fénelon,* 1907, in-18 ; H. Sée, *Les idées politiques du duc de Saint-Simon* (*Revue historique,* 1900) ; Boulainvilliers, *Lettres historiques sur les États Généraux et sur les anciens Parlements de France,* 1727, *État de la France,* 1727, 3 vol. in-fol. et *Essais sur la noblesse de France,* 1732 ; Delvolvé, *Essai sur Pierre Bayle,* thèse de lettres, 1906 ; Franck-Puaux, *Les précurseurs français de la tolérance,* 1881 ; Leslie Stephen, *History of english thought in the eighteenth century,* 2 vol. in-8, 1881 ; Ch. Borgeaud, *Premiers programmes de la démocratie moderne en Angleterre* (*Annales de l'École des Sciences politiques,* 1890) ; Gooch, *History of english democracy in the XVII century,* 1898 ; J. Churton Collins, *Voltaire, Montesquieu et Rousseau en Angleterre,* trad. P. Deseille, 1911 ; J. Texte, *J.-J. Rousseau et les origines du cosmopolitisme littéraire au XVIIIe siècle,* thèse de lettres, 1895, in-8 ; G. Lanson, *L'éveil de la conscience sociale et les premières idées de réformes politiques* (1690-1720) (*Revue du Mois,* avril 1910).

LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XVIII[e] SIÈCLE

L'ÉCOLE LIBÉRALE

C'est pendant la première moitié du XVIII[e] siècle que les idées anglaises exerceront en France la plus grande influence. C'est le moment où s'épanouit la réaction contre la doctrine absolutiste et contre le despotisme gouvernemental. Les écrivains de cette période s'accordent à chercher des garanties contre le pouvoir arbitraire, à vouloir l'émancipation de la personne humaine. S'ils ne conçoivent pas tous de la même façon l'organisation politique, tous se distinguent par leurs tendances libérales, et aussi par le prix qu'ils attachent à l'expérience de l'histoire.

I

MONTESQUIEU

Montesquieu est l'un des représentants les plus remarquables de cette génération. Il convient de remarquer tout d'abord que beaucoup de ses idées et de ses conceptions domineront la pensée française au XVIIIe siècle. Essayons de déterminer les plus importantes.

LA HAINE DU DESPOTISME

C'est d'abord la *haine du despotisme*, qui s'exprime fortement déjà dans les *Lettres Persanes*, où il montre que le despotisme est incapable de maintenir l'ordre, que les contrées où il domine sont exposées à des révolutions bien plus terribles que les pays libres[1] :

« Je ne vois pas que la police, la justice et l'équité soient mieux observées en Turquie, en Perse, chez le Mogol, que dans les républiques de Hollande, de Venise, et dans l'Angleterre même ; je ne vois pas

1. *Lettres Persanes*, n° LXXXI.

qu'on y commette moins de crimes, et que les hommes, intimidés par la grandeur des châtiments, y soient plus soumis aux lois.

« Je remarque au contraire une source d'injustice et de vexations au milieu de ces mêmes États.

« Je trouve même le prince, qui est la loi même, moins maître que partout ailleurs.

« Je vois que, dans ces moments rigoureux, il y a toujours des mouvements tumultueux, où personne n'est le chef, et que, quand une fois l'autorité violente est méprisée, il n'en reste plus assez à personne pour la faire revenir;

« Que le désespoir même de l'impunité confirme le désordre et le rend plus grand ;

« Que, dans ces États, il ne se forme point de petite révolte et qu'il n'y a jamais d'intervalle entre le murmure et la sédition ;

« Qu'il ne faut point que les grands événements y soient préparés par de grandes causes ; au contraire, le moindre accident y produit une grande révolution, souvent aussi imprévue de ceux qui la font que de ceux qui la souffrent. »

LES IDÉES RELIGIEUSES

Il faut aussi se rendre compte des *idées religieuses* de Montesquieu. Il raille les disputes théologiques

qui ont suscité tant de guerres civiles ; il en fait bon marché et incline vers la religion naturelle[1] :

« Le premier objet d'un homme religieux ne doit-il pas être de plaire à la divinité qui a établi la religion qu'il professe ? Mais le moyen le plus sûr pour y parvenir est sans doute d'observer les règles de la société et les devoirs de l'humanité. Car, en quelque religion qu'on vive, dès qu'on en suppose une, il faut bien que l'on suppose aussi que Dieu aime les hommes, puisqu'il établit une religion pour les rendre heureux ; que, s'il aime les hommes, on est sûr de lui plaire en les aimant aussi, c'est-à-dire en exerçant envers eux tous les devoirs de charité et d'humanité, en ne violant point les lois sous lesquelles ils vivent.

« On est bien plus sûr par là de plaire à Dieu qu'en observant telle ou telle cérémonie ; car les cérémonies n'ont point un degré de bonté par elles-mêmes ; elles ne sont bonnes qu'avec égard et dans la supposition que Dieu les a commandées ; mais c'est la matière d'une grande discussion : on peut facilement s'y tromper, car il faut choisir les cérémonies d'une religion entre celles de deux mille. »

1. *Lettres Persanes*, n° XLVI.

LA TOLÉRANCE RELIGIEUSE

Montesquieu se prononce très fortement pour la tolérance religieuse ; le fanatisme ruine les pays où il sévit ; et, au contraire, les États, où on laisse vivre paisiblement diverses sectes, sont les plus florissants[1] :

« S'il faut raisonner sans prévention, je ne sais s'il n'est pas bon que dans un État il y ait plusieurs religions.

« On remarque que ceux qui vivent dans les religions tolérées se rendent ordinairement plus utiles à leur patrie que ceux qui vivent dans la religion dominante, parce que, éloignés des honneurs, ne pouvant se distinguer que par leur opulence et leurs richesses, ils sont portés à en acquérir par leur travail et à embrasser les états de la société les plus pénibles.

« D'ailleurs, comme toutes les religions contiennent des préceptes utiles à la société, il est bon qu'elles soient observées avec zèle. Or qu'y a-t-il de plus capable d'animer ce zèle que leur multiplicité ?

« Ce sont des rivales qui ne se pardonnent rien.

1. *Lettres Persanes*, n° LXXXVI.

La jalousie descend jusqu'aux particuliers : chacun se tient sur ses gardes et craint de faire des choses qui déshonoreraient son parti et l'exposeraient aux mépris et aux censures impardonnables du parti contraire.

« Aussi a-t-on toujours remarqué qu'une secte nouvelle, introduite dans un État, était le moyen le plus sûr pour corriger tous les abus de l'ancienne.

« On a beau dire qu'il n'est pas de l'intérêt du prince de souffrir plusieurs religions dans son État : quand toutes les sectes du monde viendraient s'y rassembler, cela ne porterait aucun préjudice, parce qu'il n'y en a aucune qui ne prescrive l'obéissance et ne prêche la soumission.

« J'avoue que les histoires sont remplies de guerres de religion ; mais qu'on y prenne garde, ce n'est point la multiplicité des religions qui a produit ces guerres, c'est l'esprit d'intolérance qui animait celle qui se croyait la dominante. »

LA MÉTHODE

La méthode même de Montesquieu est bien celle qui s'imposera à la plupart des penseurs français de la première moitié du XVIIIe siècle : la méthode expérimentale et historique. Dans ses voyages, il observe avec la plus grande attention les pays qu'il

parcourt, leur caractère, leurs mœurs, leurs institutions politiques et sociales, leur état économique. — Sa conception de l'histoire diffère profondément de la conception des théoriciens absolutistes. Il ne croit pas aux causes finales et pense que tout est déterminé par le principe de causalité ; il considère que le rôle de l'historien consiste à rassembler les faits, à les classer, à en déterminer les rapports et l'enchaînement, à en rechercher les causes générales et profondes. Telle est la conception qui domine la *Grandeur et décadence des Romains*. Dans *l'Esprit des Lois,* il applique la même méthode à l'étude des lois et des institutions. Les lois n'ont pas un caractère absolu[1] :

« Elles doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre.

« Il faut qu'elles se rapportent à la nature et au principe du gouvernement qui est établi ou qu'on veut établir, soit qu'elles le forment, comme font les lois politiques, soit qu'elles le maintiennent, comme font les lois civiles.

« Elles doivent être relatives au physique du pays, au climat glacé , brûlant ou tempéré ; à la qualité

1 *Esprit des Lois*, l. I, chap. III.

du terrain, à sa situation, à sa grandeur, au genre de vie des peuples, laboureurs, chasseurs ou pasteurs ; elles doivent se rapporter au degré de liberté que la constitution peut souffrir ; à la religion des habitants, à leurs inclinations ; à leurs richesses, à leur nombre, à leur commerce, à leurs mœurs, à leurs manières. Enfin, elles ont des rapports entre elles ; elles en ont avec leur origine, avec l'objet du législateur, avec l'ordre des choses sur lesquelles elles sont établies. C'est dans toutes ces vues qu'il faut les considérer.

« C'est ce que j'entreprends de faire dans cet ouvrage. J'examinerai tous ces rapports : ils forment tous ensemble ce qu'on appelle l'*Esprit des Lois.* »

NATURE ET PRINCIPE DES GOUVERNEMENTS

Les *lois politiques* sont déterminées par la nature et le principe du gouvernement. Par nature du gouvernement, Montesquieu entend ce qui le fait être ce qu'il est ; par principe, le ressort qui le fait agir. — Et c'est à ce point de vue qu'il entreprend *l'étude des divers gouvernements.*

1° *La démocratie.* — Il définit ainsi sa nature[1].

« Lorsque, dans la république, le peuple en corps à la souveraine puissance, c'est une démocratie.

1. *Esprit des Lois,* l. II, chap. II.

« Le peuple, dans la démocratie, est à certains égards le monarque ; à certains autres, il est le sujet.

« Il ne peut être monarque que par ses suffrages, qui sont ses volontés. La volonté du souverain est le souverain lui-même. Les lois qui établissent le droit de suffrage sont donc fondamentales dans ce gouvernement. En effet, il est aussi important d'y régler comment, par qui, à qui, sur quoi les suffrages doivent être donnés, qu'il l'est dans une monarchie de savoir quel est le monarque et de quelle manière il doit gouverner. »

Quant au *principe* d'une république démocratique, il consiste dans la vertu, c'est-à-dire dans l'amour de la patrie et de l'égalité[1] :

« Il ne faut pas beaucoup de probité pour qu'un gouvernement monarchique ou un gouvernement despotique se maintienne ou se soutienne. La force des lois dans l'un, le bras du prince toujours levé dans l'autre règlent ou contiennent tout. Mais, dans un État populaire, il faut un ressort de plus, qui est la *vertu.* »

Cette vertu, d'ailleurs, ne peut se maintenir que par l'amour de l'égalité et l'amour de la frugalité[2] :

« L'amour de la république, dans une démocratie,

1. *Esprit des Lois*, l. III, chap. III.
2. *Ibid.*, l. V, chap. III.

est celui de la démocratie ; l'amour de la démocratie est celui de l'égalité.

« L'amour de la démocratie est encore l'amour de la frugalité. Chacun, devant y avoir le même bonheur et les mêmes avantages, y doit goûter les mêmes plaisirs et former les mêmes espérances ; chose qu'on ne peut attendre que de la frugalité générale.

« L'amour de l'égalité, dans une démocratie, borne l'ambition au seul désir, au seul bonheur de rendre à sa patrie de plus grands services que les autres citoyens. Ils ne peuvent pas lui rendre tous des services égaux ; mais ils doivent tous également lui en rendre. En naissant, on contracte envers elle une dette immense, dont on ne peut jamais s'acquitter.

« Ainsi les distinctions y naissent du principe de l'égalité, lors même qu'elle paraît ôtée par des services heureux ou par des talents supérieurs.

« L'amour de la frugalité borne le désir d'avoir à l'attention que demande le nécessaire pour la famille, et même le superflu pour sa patrie. Les richesses donnent une puissance dont un citoyen ne peut pas user pour lui, car il ne serait pas égal. Elles procurent des délices dont il ne doit point jouir non plus, parce qu'elles choqueraient l'égalité tout de même. »

Ce qui est donc essentiel dans une démocratie, c'est de maintenir l'égalité des fortunes ; on réglera à cet effet « les dots des femmes, les donations, les successions, les testaments, enfin toutes les manières de contracter », et par l'impôt on réduira les inégalités qui tendraient à se former ; en empêchant l'accumulation des fortunes, on empêchera l'oisiveté, qui seule détruit véritablement l'égalité [1].

2° L'*aristocratie*. — Voici quelle est sa nature [2] :

« Dans l'aristocratie, la souveraine puissance est entre les mains d'un certain nombre de personnes. Ce sont elles qui font les lois et qui les font exécuter ; et le reste du peuple n'est tout au plus à leur égard que comme dans une monarchie les sujets sont à l'égard du monarque.

« On n'y doit point donner le suffrage par sort ; on n'en aurait que les inconvénients. En effet, dans un gouvernement qui a déjà établi les distinctions les plus affligeantes, quand on serait choisi par le sort, on n'en serait pas moins odieux : c'est le noble qu'on envie, et non pas le magistrat.

« ...La meilleure aristocratie est celle où la partie du peuple qui n'a point de part à la puissance est si petite et si pauvre que la partie dominante n'a aucun intérêt à l'opprimer...

1. *Esprit des Lois*, l. V, chap. v et vi.
2. *Esprit des Lois*, l. II, chap. iii.

« Les familles aristocratiques doivent donc être peuple autant qu'il est possible. Plus une aristocratie approchera de la démocratie, plus elle sera parfaite ; et elle le deviendra moins à mesure qu'elle approchera de la monarchie. »

Quant au principe de l'aristocratie, il repose aussi sur la vertu, mais à un moindre degré que dans la démocratie, car le peuple est contenu par les lois des nobles ; mais la vertu est absolument nécessaire dans le corps aristocratique qui gouverne ; cette vertu consiste essentiellement dans la modération :

« L'esprit de modération est ce qu'on appelle la vertu dans l'aristocratie : il y tient la place de l'esprit d'égalité dans l'État populaire. » Il doit tendre à diminuer autant que possible l'inégalité extrême, soit entre ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés, soit « entre les différents membres du corps gouverné ». Toutes les lois doivent tendre à diminuer l'inégalité :

« Les lois doivent ôter le droit d'aînesse entre les nobles, afin que, par le partage continuel des successions, les fortunes se remettent toujours dans l'égalité.

« Il ne faut point de substitutions, de retraits lignagers, de majorats, d'adoptions. Tous les moyens inventés pour perpétuer la grandeur des familles

dans les États monarchiques ne sauraient être d'usage dans l'aristocratie[1]. »

3° *La monarchie.* — Ce qui constitue ce gouvernement, c'est l'empire d'un seul sur tous, conformément à des lois fixes et stables, dites fondamentales, ainsi que l'existence de pouvoirs intermédiaires[2] :

« Les pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants, constituent la nature du gouvernement monarchique, c'est-à-dire de celui où un seul gouverne par des lois fondamentales. J'ai dit les pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants; en effet, dans la monarchie, le prince est la source de tout pouvoir politique et civil. Ces lois fondamentales supposent nécessairement des canaux moyens par où coule la puissance; car, s'il n'y a dans l'État que la volonté momentanée et capricieuse d'un seul, rien ne peut être fixe et par conséquent aucune loi fondamentale.

« Le pouvoir intermédiaire subordonné le plus naturel est celui de la noblesse. Elle entre, en quelque façon, dans l'essence de la monarchie, dont la maxime fondamentale est : « Point de monarque, « point de noblesse »; « point de noblesse, point de « monarque. » Mais on a un despote... »

1. *Esprit des Lois*, l. V, chap. VIII.
2. *Esprit des Lois*, l. II, chap. IV.

Il est nécessaire aussi qu'il y ait un dépôt de lois, ce dépôt ne peut être confié qu'à des corps politiques, « qui annoncent les lois lorsqu'elles sont faites, et les rappellent lorsqu'on les oublie ». C'est là une fonction, qui, dans l'esprit de Montesquieu, doit appartenir aux Parlements.

Le principe du gouvernement monarchique n'est pas la vertu, car le prince ne confère quelque autorité qu'à un nombre restreint de personnes, et les principaux personnages de l'État ne peuvent avoir que difficilement de la vertu ; rien n'est plus bas que le caractère des courtisans. Dans les monarchies, on supplée à la vertu par l'honneur :

« ...L'honneur, c'est-à-dire le préjugé de chaque personne et de chaque condition, prend la place de la vertu politique dont j'ai parlé, et la représente partout. Il y peut inspirer les plus belles actions ; il peut, joint à la force des lois, conduire au but du gouvernement, comme la vertu même.

« ...Le gouvernement monarchique suppose, comme nous avons dit, des prééminences, des rangs et même une noblesse d'origine. La nature de l'honneur est de demander des prééminences et des distinctions : il est donc, par la chose même, placé dans ce gouvernement.

« L'ambition est pernicieuse dans une république : elle a de bons effets dans la monarchie ; elle donne

la vie à ce gouvernement ; et on y a cet avantage qu'elle n'y est pas dangereuse, parce qu'elle y peut être sans cesse réprimée.

« ...Il est vrai que, philosophiquement parlant, c'est un honneur faux qui conduit toutes les parties de l'État; mais cet honneur faux est aussi utile au public que le vrai le serait aux particuliers qui pourraient l'avoir[1]. »

4° *Le despotisme.* — Le souverain a un pouvoir absolu, sans aucune limite, et, s'il délègue son autorité, il la fait exercer par un seul personnage, qui n'est soumis à aucun contrôle.

C'est la crainte seule qui est le principe du gouvernement despotique : « Le pouvoir immense du prince y passe tout entier à ceux à qui il le confie. Des gens capables de s'estimer beaucoup eux-mêmes y seraient en état d'y faire des révolutions. Il faut donc que la crainte y abatte tous les courages et y éteigne jusqu'au moindre sentiment d'ambition.

« Un gouvernement modéré peut, tant qu'il veut, et sans péril, relâcher ses ressorts : il se maintient par ses lois et par sa force même. Mais, lorsque dans le gouvernement despotique le prince cesse un moment de lever le bras, quand il ne peut pas anéantir à l'instant ceux qui ont les premières pla-

1. *Esprit des Lois*, l. III, chap. v-vii.

ces, tout est perdu ; car le ressort du gouvernement, qui est la crainte, n'y étant plus, le peuple n'a plus de protecteur[1]. »

D'ailleurs, le despotisme est souvent la conséquence de la corruption des autres formes de gouvernement. Ainsi, dans le régime démocratique, l'exagération de l'esprit d'égalité aboutit au despotisme de tous, puis d'un seul. Le gouvernement aristocratique, lorsqu'il ne commande plus par les lois ou par la justice, devient héréditaire et ne tarde pas à se transformer en tyrannie. La monarchie se corrompt et tend au despotisme, lorsque se perd le préjugé de l'honneur, lorsque l'obéissance se transforme en servitude. Le danger est grand surtout pour les gouvernements monarchiques, auxquels il est difficile de se maintenir longtemps dans leur pureté :

« La plupart des gouvernements d'Europe sont monarchiques ou plutôt ainsi appelés ; car je ne sais pas s'il y en a jamais eu véritablement de tels ; au moins est-il impossible qu'ils aient subsisté longtemps dans leur pureté. C'est un état violent qui dégénère toujours en despotisme ou en république. La puissance ne peut jamais être également partagée entre le peuple et le prince ; l'équilibre est trop

1. *Esprit des Lois*, l. III, chap. IX.

difficile à garder : il faut que le pouvoir diminue d'un côté pendant qu'il augmente de l'autre ; mais l'avantage est ordinairement du côté du prince, qui est à la tête des armées[1]. »

Montesquieu craint particulièrement pour la France l'avènement du despotisme ; il fait souvent allusion au nivellement opéré par la royauté, qui s'efforce de détruire les corps politiques, les rangs intermédiaires. Aussi cherche-t-il le moyen de conserver la liberté politique, qui « ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir ». En vertu de cette définition, la liberté du peuple ne se confond pas avec le pouvoir du peuple ; elle n'existe pas forcément dans la démocratie ou l'aristocratie :

« La démocratie et l'aristocratie ne sont point des États libres par leur nature. La liberté politique ne se trouve que dans les gouvernements modérés. Mais elle n'est pas toujours dans les États modérés : elle n'y est que lorsque l'on n'abuse pas du pouvoir ; mais c'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser ; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites. Qui le dirait ! La vertu même a besoin de limites.

1. *Lettres Persanes*, n° CIII.

« Pour que l'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir. Une constitution peut être telle que personne ne sera contraint de faire les choses auxquelles la loi ne l'oblige pas, et à ne point faire celles que la loi lui permet[1]. »

LA CONSTITUTION D'ANGLETERRE

Il y a d'ailleurs une nation « qui a pour objet direct de sa constitution la liberté politique » ; c'est l'Angleterre. Ainsi s'explique la description que donne Montesquieu de la constitution d'Angleterre, description qui ne procède ni de l'examen des faits, ni de l'étude des lois politiques, mais qui s'inspire des théoriciens anglais, comme Locke et Bolingbroke. — Pour Montesquieu, le trait caractéristique de cette constitution, c'est la *séparation des pouvoirs* :

« Il y a dans chaque État trois sortes de pouvoirs : la puissance législative, la puissance exécutrice des choses qui dépendent du droit des gens, et la puissance exécutrice de celles qui dépendent du droit civil.

« Par la première, le prince ou le magistrat fait des lois pour un temps ou pour toujours, et corrige ou

1. *Esprit des Lois*, l. XI, chap. IV

abroge celles qui sont faites. Par la seconde, il fait la paix ou la guerre, envoie ou reçoit des ambassades, établit la sûreté, prévient les invasions. Par la troisième, il punit les crimes ou juge les différends des particuliers. On appellera cette dernière la puissance de juger, et l'autre, simplement la puissance exécutrice de l'État.

« La liberté politique, dans un citoyen, est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté ; et, pour qu'on ait cette liberté, il faut que le gouvernement soit tel qu'un citoyen ne puisse craindre un autre citoyen.

« Lorsque, dans la même personne ou dans le même corps de magistrature, la puissance législative est réunie à la puissance exécutrice, il n'y a point de liberté, parce qu'on peut craindre que le même monarque ou le même sénat ne fasse des lois tyranniques pour les exécuter tyranniquement.

« Il n'y a point encore de liberté si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutrice. Si elle était jointe à la puissance législative, le pouvoir sur la vie et la liberté des citoyens serait arbitraire ; car le juge serait législateur. Si elle était jointe à la puissance exécutrice, le juge pourrait avoir la force d'un oppresseur.

« Tout serait perdu si le même homme, ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple,

exerçaient ces trois pouvoirs : celui de faire les lois, celui d'exécuter les résolutions publiques, et celui de juger les crimes ou les différends des particuliers. »

Comment les trois pouvoirs doivent-ils être organisés et quelles doivent être leurs relations ?

1° *Pouvoir judiciaire.* — « La puissance de juger ne doit pas être donnée à un sénat permanent, mais exercée par des personnes tirées du corps du peuple, dans certains temps de l'année, de la manière prescrite par la loi, pour former un tribunal qui ne dure qu'autant que la nécessité le requiert... »

2° *Pouvoir législatif.* — Il ne peut s'exercer que par des représentants : « Comme dans un État libre tout homme qui est censé avoir une âme libre doit être gouverné par lui-même, il faudrait que le peuple en corps eût la puissance législative ; mais, comme cela est impossible dans les grands États, et est sujet à beaucoup d'inconvénients dans les petits, il faut que le peuple fasse par ses représentants tout ce qu'il ne peut faire par lui-même...

« Le grand avantage des représentants, c'est qu'ils sont capables de discuter les affaires. Le peuple n'y est point du tout propre : ce qui forme un des grands inconvénients de la démocratie. »

Les représentants n'ont pas besoin de recevoir de leurs mandants une « instruction particulière » sur

chaque affaire ; une « instruction générale » suffit. — Leur fonction essentielle, c'est de faire des lois :

« Le corps représentant ne doit pas être choisi pour prendre quelque résolution active, chose qu'il ne ferait pas bien, mais pour faire des lois, ou pour voir si l'on a bien exécuté celles qu'il a faites, choses qu'il peut très bien faire, et qu'il n'y a même que lui qui puisse bien faire... »

Mais, outre la chambre des représentants, il doit y avoir une chambre de nobles, composée des « gens distingués par la naissance, les richesses et les honneurs », qui ne peuvent être confondus avec le peuple :

« Ainsi, la puissance législative sera confiée, et au corps des nobles, et au corps qui sera choisi pour représenter le peuple, qui auront chacun leurs assemblées et leurs délibérations à part, et des vues et des intérêts séparés...

« Le corps des nobles doit être héréditaire. Il l'est premièrement par sa nature ; et d'ailleurs il faut qu'il ait un très grand intérêt à conserver ses prérogatives, odieuses par elles-mêmes, et qui, dans un État libre, doivent toujours être en danger.

« Mais, comme une puissance héréditaire pourrait être induite à suivre ses intérêts particuliers et à oublier ceux du peuple, il faut que, dans les choses

où l'on a un souverain intérêt à la corrompre, comme dans les lois qui concernent la levée de l'argent, elle n'ait de part à la législation que par sa faculté d'empêcher, et non par sa faculté de statuer... »

3° *Le pouvoir exécutif.* — « La puissance exécutrice doit être entre les mains d'un monarque, parce que cette partie du gouvernement, qui a presque toujours besoin d'une action momentanée, est mieux administrée par un que par plusieurs ; au lieu que ce qui dépend de la puissance législative est souvent mieux ordonné par plusieurs que par un seul... »

Les rapports du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif. — Le pouvoir exécutif semble avoir une situation privilégiée : c'est lui qui convoque le Corps législatif, qui règle la tenue et la durée de ses assemblées :

« Si la puissance exécutrice n'a pas le droit d'arrêter les entreprises du Corps législatif, celui-ci sera despotique ; car, comme il pourra se donner tout le pouvoir qu'il peut imaginer, il anéantira toutes les autres puissances.

« Mais il ne faut pas que la puissance législative ait réciproquement la faculté d'arrêter la puissance exécutrice ; car, l'exécution ayant ses limites par sa nature, il est inutile de la borner, outre que la puissance exécutrice s'exerce toujours sur des

choses momentanées. Et la puissance des tribuns de Rome était vicieuse, en ce qu'elle arrêtait non seulement la législation, mais même l'exécution : ce qui causait de grands maux.

« Mais si, dans un État libre, la puissance législative ne doit pas avoir le droit d'arrêter la puissance exécutrice, elle a droit et doit avoir la faculté d'examiner de quelle manière les lois qu'elle a faites ont été exécutées... »

Montesquieu conclut que, grâce à une constitution semblable à celle de l'Angleterre, on parviendra à obtenir l'équilibre ou la balance des pouvoirs :

« Voici donc la constitution fondamentale du gouvernement dont nous parlons. Le Corps législatif y étant composé de deux parties, l'une enchaînera l'autre par sa faculté mutuelle d'empêcher Toutes les deux seront liées par la puissance exécutrice, qui le sera elle-même par la législative.

« Ces trois puissances devront former un repos ou une inaction. Mais, comme par le mouvement nécessaire des choses elles sont contraintes d'aller, elles seront forcées d'aller de concert.

« La puissance exécutrice ne faisant partie de la législative que par sa faculté d'empêcher, elle ne saurait entrer dans le débat des affaires. Il n'est pas même nécessaire qu'elle propose, parce que, pouvant toujours désapprouver les résolutions, elle

peut rejeter les décisions des propositions qu'elle aurait voulu qu'on n'eût pas faites[1]. »

LES POUVOIRS INTERMÉDIAIRES

D'ailleurs, Montesquieu ne déclare jamais qu'il souhaite pour la France le régime politique de l'Angleterre ; il désire seulement que la monarchie française reste modérée, ne dégénère pas en despotisme ; il marque la nécessité qu'il y aurait de conserver les pouvoirs intermédiaires, de restaurer les libertés municipales et provinciales :

« Il faudrait, pour bien faire, rétablir les communautés, qui ne sont plus qu'une ombre ; car il n'y a plus d'homme d'honneur qui veuille avoir des charges municipales, tant elles sont tombées dans l'avilissement. Ou bien, il faudrait établir les États dans toutes les provinces. L'autorité du Roi n'en serait point affaiblie ; car elle n'est pas moins grande dans les pays d'États que dans les pays des généralités. — La province d'Artois paie plus, à proportion, que les autres ; mais tout le monde y vit heureux et content. Il en est de même des autres pays d'États. — Les États des provinces ne

1. *Esprit des Lois*, l. XI, chap. VI.

doivent point être suspects au gouvernement, puisqu'on n'y traite jamais des affaires générales[1]. »

LA LIBERTÉ CIVILE

La liberté civile n'apparaît pas moins importante à Montesquieu que la liberté politique. Par liberté civile, il entend la liberté individuelle sous ses diverses formes ; il se prononce tout d'abord pour la liberté de pensée, car les lois ne doivent punir que « les actions extérieures », pour la liberté religieuse, ou tout au moins pour la tolérance[2].

Pour assurer la liberté individuelle, il estime qu'une réforme complète des lois criminelles est nécessaire :

« Un législateur sage aurait cherché à ramener les esprits par un juste tempérament des peines et des récompenses ; par des maximes de philosophie, de morale et de religion, assorties à ces caractères ; par la juste application des règles de l'honneur ; par le supplice de la honte ; par la jouissance d'un bonheur constant et d'une douce tranquillité ; et, s'il avait craint que les esprits, accoutumés à n'être arrêtés que par une peine cruelle, ne pussent plus

1. *Mémoires sur les dettes de l'État* (*Mélanges inédits*, p. 243).
2. Voy., par exemple, son *Mémoire sur la Constitution* (*Ibid.*, pp. 228 et sqq.).

l'être par une plus douce, il aurait agi d'une manière sourde et insensible: il aurait, dans les cas particuliers les plus graciables, modéré la peine du crime jusqu'à ce qu'il eût pu parvenir à la modifier dans tous les cas[1]. »

Montesquieu veut donc qu'on adoucisse la législation criminelle, qu'on la rende plus conforme à la raison ; il condamne en particulier la torture :

« Parce que les hommes sont méchants, la loi est obligée de les supposer meilleurs qu'ils ne sont. Ainsi la déposition de deux témoins suffit dans la punition de tous les crimes. La loi les croit comme s'ils parlaient par la bouche de la vérité. L'on juge aussi que tout enfant conçu pendant le mariage est légitime : la loi a confiance en la mère, comme si elle était la pudicité même. Mais la question contre les criminels n'est pas dans un cas forcé comme ceux-ci. Nous voyons aujourd'hui une nation très bien policée la rejeter sans inconvénients. Elle n'est donc pas nécessaire par sa nature.

« Tant d'habiles gens et tant de beaux génies ont écrit contre cette pratique que je n'ose parler après eux. J'allais dire qu'elle pourrait convenir dans les gouvernements despotiques, où tout ce qui inspire la crainte entre plus dans les ressorts du gouverne-

1. *Esprit des Lois*, l. VI, chap. XIII.

ment; j'allais dire que les esclaves, chez les Grecs et les Romains... Mais j'entends la voix de la nature qui crie contre moi[1]. »

La liberté des individus serait aussi mieux assurée si l'on simplifiait la législation civile, car les lois, trop nombreuses et trop compliquées, « accablent la justice et les juges ». N'oublions pas, d'ailleurs, que, pour Montesquieu, la législation civile a une importance de premier ordre, car elle touche à toutes les questions politiques. Dans l'*Esprit des Lois,* il se montre partisan du divorce, réclame l'abolition de la contrainte par corps, la création de l'état civil, pose le principe de l'expropriation, etc.

LES QUESTIONS ÉCONOMIQUES ET SOCIALES

Montesquieu s'est intéressé aux questions économiques, dont il comprend l'importance. Dans ses *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*[2], il remarque que c'est la richesse qui détermine la puissance politique, que le commerce crée des relations économiques très intimes d'un pays à l'autre, et il condamne le régime mercantiliste : « L'État, qui croit augmenter sa puissance par la ruine de

1. *Esprit des Lois*, l. VI, chap. XVII.
2. Publiées dans *Deux opuscules*, pp. 11 et sqq.

celui qui le touche, s'affaiblit ordinairement avec lui. »

Il établit aussi que l'égalité politique ne saurait se maintenir que par l'égalité sociale, et que la législation seule peut sauvegarder cette égalité en réglant les successions, les dots, en établissant des taxes qui portent sur la richesse.

Il est vrai que cette égalité des richesses importe surtout dans les gouvernements démocratiques. Mais, quel que soit le régime politique, Montesquieu pense que les règles qui fixent l'héritage doivent être déterminées uniquement par la société, qu'elles ne dépendent pas des principes du droit naturel :

« La loi naturelle ordonne aux pères de nourrir leurs enfants ; mais elle n'oblige pas de les faire héritiers. Le partage des biens, les lois sur ce partage, les successions après la mort de celui qui a eu ce partage : tout cela ne peut avoir été réglé que par la société, et par conséquent par des lois politiques ou civiles.

« Il est vrai que l'ordre politique ou civil demande souvent que les enfants succèdent aux pères ; mais il ne l'exige pas toujours.

« ...Maxime générale : nourrir ses enfants est une obligation du droit naturel ; leur donner sa succession est une obligation du droit civil ou politique. De là dérivent les différentes dispositions sur les

bâtards dans les différents pays du monde : elles suivent les lois civiles ou politiques de chaque pays[1]. »

Montesquieu pense aussi que, sans l'État, il n'y aurait pas de propriété, et que, par le fait même, l'État a le droit de prélever une portion, plus ou moins forte, de la propriété individuelle :

« Les revenus de l'État sont une portion que chaque citoyen donne de son bien pour avoir la sûreté de l'autre, ou pour en jouir agréablement.

« Pour bien fixer ces revenus, il faut avoir égard, et aux nécessités de l'État, et aux nécessités des citoyens. Il ne faut point prendre au peuple sur ses besoins réels, pour des besoins de l'État imaginaires[2]. »

Montesquieu se préoccupe de la répartition de l'impôt qu'il voudrait la plus équitable possible ; il se prononce même, en ce qui concerne l'impôt par tête, pour le système progressif :

« Dans l'impôt de la personne, la proportion injuste serait celle qui suivrait exactement la proportion des biens. On avait divisé à Athènes les citoyens en quatre classes. Ceux qui retiraient de leurs biens cinq cents mesures de fruits liquides ou secs payaient au public un talent ; ceux qui en retiraient trois cents mesures devaient un demi-talent ;

1. *Esprit des Lois*, l. XXVI, chap. VI.
2. *Esprit des Lois*, l. XIII, chap. I.

ceux qui avaient deux cents mesures payaient dix mines, ou la sixième partie d'un talent ; ceux de la quatrième classe ne donnaient rien. La taxe était juste, quoiqu'elle ne fût point proportionnelle : si elle ne suivait pas la proportion des biens, elle suivait la proportion des besoins. On jugea que chacun avait un nécessaire physique égal ; que ce nécessaire physique ne devait point être taxé ; que l'utile venait ensuite, et qu'il devait être taxé, mais moins que le superflu ; que la grandeur de la taxe sur le superflu empêchait le superflu[1]. »

Montesquieu considère aussi l'assistance comme une des fonctions de l'État, surtout dans les pays riches, qui vivent principalement de l'industrie et du commerce :

« Dans les pays de commerce, où beaucoup de gens n'ont que leur art, l'État est souvent obligé de pourvoir aux besoins des vieillards, des malades et des orphelins. Un État bien policé tire cette substance du fond des arts mêmes ; il donne aux uns les travaux dont ils sont capables ; il enseigne les autres à travailler, ce qui fait déjà un travail.

« Quelques aumônes que l'on fait à un homme nu dans les rues ne remplissent point les obligations de l'État, qui doit à tous les citoyens une subsistance

1. *Esprit des Lois*, l. XIII, chap. VII

assurée, la nourriture, un vêtement convenable et un genre de vie qui ne soit point contraire à la santé.

« ...Les richesses d'un État supposent beaucoup d'industrie. Il n'est pas possible que, dans un si grand nombre de branches de commerce, il n'y en ait toujours quelqu'une qui souffre, et dont par conséquent les ouvriers ne soient dans une nécessité momentanée.

« C'est pour lors que l'État a besoin d'apporter un prompt secours, soit pour empêcher le peuple de souffrir, soit pour éviter qu'il se révolte : c'est dans ce cas qu'il faut des hôpitaux, ou quelque réglement équivalent qui puisse prévenir cette misère[1]. »

Mais c'est seulement en matière économique et sociale que Montesquieu manifeste des tendances démocratiques ; à tous autres égards, il est le représentant le plus caractéristique de l'école constitutionnelle et libérale ; il estime que le despotisme, dont il est l'adversaire résolu, ne pourra être évité que grâce au maintien des privilèges de l'aristocratie.

Bibliographie. — *Œuvres de Montesquieu*, éd. Ed. de Laboulaye, 1875-1879, 7 vol. in-8 ; *Lettres Persanes*, éd. Barckhausen, 1897, in-fol. ; *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, éd. Barckhausen, 1900,

1. *Esprit des Lois*, l. XXIII, chap. XXIX.

in-4 ; *Deux opuscules,* publiés par le baron de Montesquieu, Bordeaux, 1891, in-4 ; *Voyages de Montesquieu,* publ. par Albert de Montesquieu, 1894-1896, 2 vol. in-4 ; *Pensées et fragments inédits,* publ. par Gaston de Montesquieu, 1899-1900, 2 vol. in-4 ; Barckhausen, *Montesquieu, ses idées et ses œuvres d'après les papiers de la Brède,* 1907, in-16 ; Brunetière, *Études critiques,* t. IV ; J. Dedieu, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France : les sources anglaises de l'« Esprit des lois »,* 1909, in-8 (thèse de doctorat ès lettres), et *Montesquieu,* Paris, 1913, in-8.

II

D'ARGENSON

Un autre écrivain de la première moitié du XVIII[e] siècle peut être rapproché de Montesquieu ; c'est le marquis d'Argenson. D'ailleurs, il est moins purement un théoricien ; il a occupé des fonctions administratives et politiques[1], et les événements ont souvent exercé une influence très directe sur l'évolution de sa pensée. — Il a écrit une seule œuvre systématique, ses *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*[2], qui ont été rédigées avant 1737, qui ont été connues en manuscrit dès cette époque, mais qu'on n'a publiées qu'en 1764. Cependant, pour se rendre compte de

1. Il était fils du lieutenant-général de police et frère du comte d'Argenson, qui devint secrétaire d'État de la guerre en 1743. Né en 1694, il était déjà conseiller du Parlement en 1716 ; en 1720, il devint intendant du Hainaut ; il fut ministre des Affaires étrangères de novembre 1744 à février 1747 ; il mourut en 1757.

2. Le véritable titre de cet ouvrage est : *Traité de politique dans lequel on examine à quel point la démocratie peut être admise sous le gouvernement monarchique.*

sa doctrine politique, il faut lire aussi son célèbre *Journal*, ses *Mémoires pour le Testament politique de Son Éminence le Cardinal de Fleury*, qui datent de 1738[1], ses *Pensées sur la Réformation de l'État*, dont Rathery donne des extraits, ses articles insérés dans le *Journal Œconomique* de 1751 à 1755.

LA MÉTHODE HISTORIQUE

Comme Montesquieu, il emploie la méthode historique ; dans ses *Considérations*, on trouve des aperçus tout à fait remarquables sur la nature et les transformations des institutions politiques et sociales, comme lorsqu'il montre de quelle façon, à partir du XIII[e] siècle, les droits sur les personnes s'affaiblissent et se transforment en droits réels, et essaie de déterminer les conséquences politiques de ce mouvement d'affranchissement[2].

D'Argenson montre aussi comment l'absolutisme s'est peu à peu aggravé en France, comment il a abouti à un véritable despotisme ; on a fini par ne plus réunir les États Généraux :

« L'autorité royale avait fort étendu ses bornes, mais elles tenaient encore du moins à des formes extérieures de liberté qui achèvent aujourd'hui d'ex-

1. Publiés dans l'édition du *Journal*, de Rathery, t. I, pp. 368 et sqq.
2. *Considérations sur le gouvernement*, ch. IV, pp. 138 et sqq.

pirer et dont toute l'extinction peut-être n'est pas destinée à nous faire grand bien ou grand mal. Les dernières assemblées des États Généraux sont en 1614 et 1615. Il y a eu depuis quelques assemblées de notables. On assemblait toujours les États Généraux dans les grandes occasions et on ne les a plus vus depuis environ cent ans. A cette assemblée tumultueuse a succédé l'aigreur importune des Parlements sédentaires qui montrent seulement aux peuples qu'ils sont esclaves sans diminuer en rien le poids de leurs chaînes[1]. »

Ainsi s'expliquent les progrès de l'exploitation fiscale, dont toute la méthode consiste en « ce principe trivial de plumer la poule sans la faire crier ». Et le premier résultat de « cet art financier », ce fut la vénalité des charges, dont d'Argenson s'applique à montrer les conséquences politiques :

« Tout ce que j'ai dit du mal qu'a fait l'usurpation des fiefs n'est rien en comparaison des mauvais effets de la vénalité des offices ; elle a empêché cet heureux progrès de la Démocratie que nous venons d'admirer sous les règnes qui ont été exempts des guerres civiles.

« En s'étendant sous les règnes qui ont suivi François Ier jusqu'à présent, semblable à un principe de

1. *Considérations sur le gouvernement*, ch. v, art. VI, pp. 153 et sqq.

corruption qui infecte la masse du sang, elle a détruit en France toute idée du gouvernement populaire...

« Par là, le Roi a aliéné pour toujours la plus belle de ses prérogatives, qui est le choix de ses Officiers...

« Par là, peu de fautes sont punies, peu de défauts sont corrigés, quoique les délits de ceux qui doivent l'exemple soient des crimes par leur conséquence pour la Société.

« Par là, on voit de tous côtès négligence et infidélité dans la chose publique, en un mot tous les mauvais effets qui suivent une propriété mal acquise dans l'origine et dans l'institution[1]... »

Avec Louis XIV, ce fut le triomphe définitif de l'absolutisme et de la centralisation ; tout fut subordonné à « la volonté absolue des ministres de chaque département ».

HOSTILITÉ CONTRE LES POUVOIRS INTERMÉDIAIRES

D'Argenson est l'ennemi du despotisme ; il considère même que « la royauté vient toujours d'un contrat entre le Roi et le Peuple ». Mais cependant il combat la théorie des puissances intermédiaires et de la séparation, du contrepoids des pouvoirs :

1. *Considérations sur le gouvernement*, ch. v, art. VII, pp. 155 et sqq.

« C'est une erreur politique de désirer un pouvoir intermédiaire entre la puissance publique et le peuple... Que la puissance politique soit douce, ferme et bienfaisante, elle n'aura pas besoin de ces machines politiques, de ce contrepoids de trois pouvoirs dont on fait tant de cas en Angleterre[1]. »

Il est hostile aux Parlements, contre lesquels il a même demandé, à plusieurs reprises, des mesures rigoureuses[2]. Il n'a aucune confiance dans les États Généraux.

« Tout bien considéré, je n'aime pas ces consultations au peuple, ni aucune assemblée des États Généraux, car cela n'imite point le gouvernement de Dieu, qui ne consulte point les hommes sur les opérations générales. On ne doit, suivant mes principes, laisser aux gouvernés que la liberté de leur propre action[3]. »

LES LIBERTÉS LOCALES

Au contraire, une sorte de *self government* local lui paraît le régime le meilleur, celui qui marquera

1. Voy. le *Mémoire du ministère de R.-L. Voyer d'Argenson,* cité par RATHERY, *Journal,* Introd., t. I. pp. XLI-XLII.

2. Et notamment en 1732 ; voy. *Journal,* éd. Rathery, t. I, pp. 132 et sqq.

3. *Pensées sur la réformation de l'État,* nº 533 (RATHERY, *op. cit.,* t. I, p. XLI).

le mieux l'alliance si nécessaire de la monarchie et de la démocratie :

« On établira en France des magistrats populaires à la tête de chaque Communauté, c'est-à-dire de chaque ville, bourg ou village...

« Chaque corps de magistrature populaire aura, dans son district, même pouvoir et mêmes fonctions qu'à l'assemblée des États d'une province dans celles de France qui jouissaient de ce droit. En conséquence, ils représenteront entièrement la Communauté pour tous ses droits et intérêts ; ils donneront au Roi par forme de don gratuit les mêmes sommes que Sa Majesté demande aujourd'hui à titre de tailles et autres impositions nécessaires à la taille. »

Les magistrats « populaires », qui seront renouvelés chaque année, auront des fonctions très importantes ; leurs attributions s'étendront à la police, aux affaires financières, aux travaux publics, au commerce et aux manufactures. — Il y aura aussi des assemblées communes des paroisses voisines :

« Les magistrats de chaque communauté pourront s'assembler avec les magistrats voisins pour concilier les intérêts communs des paroisses d'un certain canton ; mais ces assemblées auront toujours des délibérations fixes et circonscrites ; elles seront précédées de la permission de l'intendant, qui leur

enverra une instruction sur leurs exposés et sans retardement. »

Ces innovations entraîneront tout un remaniement de l'administration provinciale. Les fonctions des intendants seront réduites, délimitées, et l'on augmentera le nombre de ces agents. On obtiendra une régénération totale de l'État, et l'autorité royale, loin d'être affaiblie, devra à « l'établissement de cette démocratie » de croître « en force et en solidité[1] ».

CONTRE LES PRIVILÈGES DE L'ARISTOCRATIE

Les conceptions sociales de d'Argenson sont bien plus hardies que ses idées politiques. Il déteste les privilèges aristocratiques, qui ont créé cette race de grands seigneurs, si néfaste, « race absolument à détruire en France » :

« J'entends par grands seigneurs des gens qui ont des dignités, des biens, des titres, des charges, des fonctions, qui, sans mérite, sans être à peine des hommes, n'en sont pas moins grands, et qui, par cette raison, ne valent nécessairement jamais rien... Entendez ces gens là et même tout le monde : on vous dira que c'est le soutien de l'État, qu'il faut conserver ces beaux noms de Montmorency, la Tré-

1. Pour tout ce qui précède, voy. *Considérations sur le gouvernement*, chap. VII, p. 215 et sqq.

mouille, etc. Je vois que l'on conserve une race de bons chiens de chasse, quand ils sont bons, mais, quand ils dérogent, on les noie[1]. »

Il est vrai que d'Argenson considère comme plus nuisible encore l'aristocratie de robe et de finance. — Mais il estime que l'intérêt de l'État exigerait l'égalité de tous les citoyens :

« Je ne demande que de mettre à part le plus stupide préjugé, pour convenir que deux choses seraient principalement à souhaiter pour le bien de l'État : l'une, que tous les citoyens fussent égaux entre eux, afin que chacun travaillât suivant ses talents, et non par le caprice des autres ; l'autre, que chacun fût fils de ses œuvres et de ses mérites ; toute justice serait accomplie et l'État serait mieux servi[2]. »

LES DROITS SEIGNEURIAUX

D'Argenson s'élève contre les droits seigneuriaux et toutes les charges qui pèsent sur la terre et accablent les payans :

« ...Il serait à souhaiter que tous les domaines de la campagne ne fussent possédés que par ceux qui

1. *Pensées pour la réformation de l'État*, n° 136 (*Journal*, éd. Rathery, Introd., p. XLIV-XLV).

2. *Considérations sur le gouvernement*, chap. VIII, art. II, p. 308.

les peuvent cultiver eux-mêmes, et tous les domaines devraient être libres, exempts de tous droits et de toutes servitudes, comme ils étaient lors de leur premier défrichement par nos pères ; ainsi, tout le Royaume ne devrait être qu'un franc-aleu roturier.

« ...Il serait à souhaiter que des Lois justes et hardies rendissent la liberté aux biens, comme elles l'ont ôtée aux personnes. Le Roi en devrait donner le premier exemple d'une façon qui fût sans retour. On devrait autoriser le rachat forcé de tous les droits de suzeraineté, des devoirs rentés et du droit de chasse. On pourrait s'en affranchir par des sommes offertes ou consignées, et le prix en serait réglé sur un pied qui indemniserait entièrement le Seigneur. Nous disons la même chose du Roi[1]. »

Dans ses *Considérations* et dans son *Journal*, d'Argenson parle avec émotion de la misère des paysans. Il en cherche sérieusement le remède : ce serait, pense-t-il, de supprimer les privilèges en matière financière, « l'excès des taxes arbitraires », de remplacer par des impôts indirects les taxes directes qui empêchent les paysans d'améliorer leur exploitation agricole :

« Il faudrait considérer les choses contribuables en trois situations : naissantes, elles doivent être

1. *Considérations sur le gouvernement*, chap. VIII, art. I, pp. 281 et sqq.

exemptes de tous droits ; existantes, on pourrait y imposer un léger tribut par où on les dénombrerait ; dépérissantes ou se consommant, c'est là où tout le fardeau de l'État devrait être[1]. »

ÉVOLUTION DES IDÉES DE D'ARGENSON

Telles sont les idées essentielles du marquis d'Argenson avant son ministère. Après 1747, nous les voyons se modifier assez sensiblement ; son hostilité contre le despotisme s'accroît, et il demande une transformation plus profonde des institutions. Cette évolution de sa pensée ne provient pas seulement de ses déceptions personnelles, mais aussi et surtout du spectacle des événements contemporains. Dans son *Journal,* il note avec complaisance tous les symptômes de la décomposition du régime, les embarras économiques, les troubles, la désaffection de plus en plus vive que l'on éprouve à l'égard du gouvernement. Il envisage sans répugnance la possibilité d'une révolution qui « établirait le gouvernement par États Généraux et États provinciaux ». Il écrit dans son *Journal*[2] :

« Les opinions nationales prévalent et peuvent

1. *Mémoires pour le testament politique de S. E. le cardinal de Fleury* (*Journal,* éd. Rathery, t. I, pp. 374-375).
2. Le 26 juin 1754.

mener loin. L'on observe que jamais l'on n'avait répété les noms de *nation* et d'*État* comme aujourd'hui ; ces deux noms ne se prononçaient jamais sous Louis XIV, et l'on n'en avait seulement pas l'idée. L'on n'a jamais été si instruit qu'aujourd'hui des droits de la nation et de la liberté. Moi-même, qui ai toujours médité et puisé des matériaux dans l'étude sur ces matières, j'avais ma conviction et ma conscience tout autrement tournées qu'aujourd'hui : cela nous vient du Parlement et des Anglais. »

D'Argenson, qui a été si hostile aux Parlements, en arrive à penser que leur résistance est l'unique ressource dont on dispose contre les excès du despotisme.

En ce qui concerne la tolérance religieuse et la liberté de conscience, il se montre beaucoup moins réservé. Il demande qu'on cesse toute persécution contre les protestants ; il blâme énergiquement les poursuites qui ont été ordonnées contre l'Encyclopédie et les encyclopédistes [1] :

« Il s'ensuivra la perte de quantité de gens de lettres très précieux à la France et dont profiteront nos voisins curieux ; mais ce qui s'ensuit encore davantage, c'est l'établissement d'une véritable inquisition en France, inquisition dont les Jésuites

1. *Journal*, 13 février 1752.

se chargent avec soin, qu'ils recherchent depuis longtemps et qu'ils exerceront avec joie. »

Les idées démocratiques et égalitaires du marquis d'Argenson s'accentuent aussi. Il démontre très fortement les conséquences de l'inégalité sociale :

« C'est l'inégalité des richesses qui, augmentant chaque jour par la misère, constitue la pauvreté universelle, met la famine à la place de l'abondance ; car personne ne peut plus travailler, chacun en droit soi : tout ce peuple malheureux devient esclave et dans la servitude de quelques richards[1]. »

Il s'élève contre les monopoles et les grosses entreprises, qui vivent du travail d'autrui, et dont les profits dérivent vraiment de l'usure :

« Dès qu'un homme fait plus de commerce que son temps et son industrie ne lui permettent, son travail ne tourne plus qu'à une usure excessive, et cette remarque n'est pas indifférente. J'en conclus que les gros commerçants nuisent, tandis qu'une grande quantité de petits commerçants égaux et aisés font fleurir l'État. Comparaison : une ruche d'abeilles. Si dans une ruche quelques mouches entreprenaient la fabrication et la tâche de plusieurs, qu'arriverait-il ? Ces grosses mouches ne travailleraient point, mais elles feraient travailler d'autres

1. *Journal*, t. VII, p. 89.

mouches subalternes soudoyées... Je demande, selon la loi naturelle, pourquoi cette interception du travail d'autrui, pourquoi ces grosses sphères d'entreprises sans nécessité ? Que chacun ne travaille-t-il en droit soi à cultiver son champ ? Pourquoi entreprend-il l'ouvrage de cent autres pour faire travailler les autres comme des animaux subordonnés ? »

S'il admire le communisme, il ne pense pas qu'il puisse être réalisé dans la société actuelle ; il demande seulement que l'on réalise plus d'égalité grâce à de sages lois sur l'héritage.

RÉFORME DE LA LÉGISLATION

D'ailleurs, d'Argenson n'est pas un utopiste ; bien au contraire, il propose, en matière administrative, des réformes très pratiques. Telle, la réforme de la législation, qui est beaucoup trop compliquée :

« ... L'uniformité [des lois] faciliterait le commerce et abolirait une science qui devrait être plus simple pour qu'il en sortît plus de clarté... La plupart de nos lois ont été dictées par l'aristocratie et par le crédit du plus fort. Il serait temps que les pères de famille fussent plus libres dans la disposition de leurs biens[1]. »

1. *Mémoire pour le testament de S. E. le cardinal de Fleury* (*Journal*, éd. Rathery, p. 373).

D'Argenson demande aussi une réforme de la justice, et notamment l'établissement d'arbitres, véritables juges de paix[1] :

« Il faut favoriser l'usage qui s'introduit de lui-même d'être jugé par des arbitres sans appel, par des commissaires choisis des parties, sous des compromis bien entendus, et enfin par des juges dont l'intérêt soit de terminer et non d'allonger les procès par les incidents. »

RÉFORME DE L'ADMINISTRATION

Il conçoit aussi toute une réforme de l'administration provinciale et locale, fort analogue à celle qui sera établie par la Constituante[2] :

« Pour commencer à établir une meilleure police en France, si jamais j'étais le maître, je commencerais par diviser le royaume en autant de gouvernements qu'il y a d'élections et de subdélégations, et ces districts, je les arrondirais bien topographiquement auparavant, y donnant les limites les plus naturelles que la terre me présenterait. En chaque élection, un intendant, un commandant de troupes et un président de la justice... Les corps munici-

1. *Ibid., loc. cit.*, p. 373.

2. *Pensées pour la réformation de l'État*, n° 70 (*Journal*, éd. Rathery, Introd., t. I, pp. XLIX et sqq.).

paux mèneraient par cantons, et sous eux, par chaque ville et village, les affaires de deniers et travaux publics, avis sur ce, commerce, agriculture, police, etc. »

D'Argenson est tout imprégné aussi de l'esprit humanitaire du XVIIIe siècle ; il rêve pour la France le rôle d'arbitre de l'Europe, et il admire le projet de paix universelle de l'abbé de Saint-Pierre[1] :

« Ce n'est plus le temps des conquêtes. La France en particulier a de quoi se contenter de sa grandeur et de son arrondissement. Il est temps enfin de commencer à gouverner, après s'être tant occupé d'acquérir de quoi gouverner. »

Bibliographie. — D'ARGENSON, *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, Amsterdam, 1764 ; *Journal et mémoire inédits*, éd. Rathery, 1859-67 (*Soc. de l'Hist. de France*) ; A. ALEM, *Le marquis d'Argenson et l'économie politique au début du XVIIIe siècle*, 1899 ; A. LICHTENBERGER, *Le socialisme au XVIIIe siècle*, 1895 (thèse de doctorat ès lettres).

1. *Mémoire pour le testament...* (*Journal*, t. I, p. 371).

III

VOLTAIRE

Si Voltaire n'a pas condensé en un corps de doctrine ses idées politiques, cependant ses conceptions sont beaucoup plus cohérentes qu'on ne se plaît parfois à le dire. On peut le considérer comme l'un des représentants les plus caractéristiques de cette génération de philosophes, qui, frappés surtout de l'intolérance de l'Église, des procédés arbitraires de l'administration, de la survivance déplorable d'une législation oppressive, ont pensé qu'il importait avant tout d'assurer le triomphe de la liberté individuelle et de travailler à l'émancipation de la personne humaine.

SA CONCEPTION DE L'HISTOIRE

Disciple de Bayle, nourri des idées anglaises, Voltaire pense que le gouvernement des hommes doit être soumis aux lois de la raison, que la science

politique, comme les sciences de la nature, doit reposer sur l'observation, sur les données de l'expérience, c'est-à-dire de l'histoire. Il est donc nécessaire de savoir quelle est sa conception de l'histoire. Elle est déjà vraiment scientifique et critique. Voltaire considère d'ailleurs que l'histoire ne doit pas se borner au récit des événements, qu'elle doit s'attacher surtout à l'étude des institutions, des mœurs, de la civilisation. L'historien, dit-il déjà en 1744, doit écrire « en citoyen et en philosophe » :

« Il recherchera quel a été le vice radical et la vertu dominante d'une nation ; pourquoi elle a été puissante ou faible sur la mer ; comment et jusqu'à quel point elle s'est enrichie depuis un siècle ; les registres des exportations peuvent l'apprendre. Il voudra savoir comment les arts, les manufactures se sont établis ; il suivra leur passage et leur retour d'un pays dans un autre. Les changements dans les mœurs et dans les lois seront enfin son grand objet. On saurait ainsi l'histoire des hommes, au lieu de savoir une faible partie de l'histoire des rois et des cours[1]. »

Et, de fait, c'est une véritable histoire comparée de l'humanité que Voltaire a tentée dans l'*Essai sur les mœurs*, s'efforçant de dégager, dans les diverses

1. *Nouvelles considérations sur l'histoire*, 1744 (éd. Moland, t. XVI, pp. 138 et sqq.).

sociétés, tout à la fois les caractères communs et les éléments variables suivant les pays et suivant les temps :

« Il résulte de ce tableau que tout ce qui tient intimement à la nature humaine se ressemble d'un bout de l'univers à l'autre, que tout ce qui peut dépendre de la coutume est différent, et que c'est un hasard s'il se ressemble. L'empire de la coutume est bien plus vaste que celui de la nature ; il s'étend sur les mœurs, sur tous les usages ; il répand la variété sur la scène de l'univers : la nature y répand l'unité ; elle établit partout un petit nombre de principes invariables ; ainsi le fonds est partout le même, et la culture produit des fruits divers[1]. »

Et l'histoire ne prouve-t-elle pas aussi que les mœurs n'ont cessé de se transformer, que les progrès de l'humanité ont été très rapides, surtout depuis la fin du moyen âge ?

LA RELIGION NATURELLE

Voltaire a donc essayé d'appliquer la méthode historique à l'étude des questions politiques et religieuses. Et c'est surtout d'arguments historiques qu'il use pour faire la critique des religions établies, qui lui permettra d'affirmer la supériorité de

1. *Essai sur les mœurs*, chap. CXCVII (t. XIII, p. 182).

la religion naturelle. — Il s'est appliqué à définir nettement le caractère et la valeur de la religion naturelle, qui pour lui n'est autre chose que le théisme :

« ... Bien des gens se demandent si le théisme, considéré à part, et sans aucune autre cérémonie religieuse, est en effet une religion. La réponse est aisée : celui qui ne reconnaît qu'un Dieu créateur, celui qui ne considère en Dieu qu'un être infiniment puissant, et qui ne voit dans ses créatures que des machines admirables, n'est pas plus religieux envers lui qu'un Européen qui admirerait le roi de la Chine n'est pour cela sujet de ce prince. Mais celui qui pense que Dieu a daigné mettre un rapport entre lui et les hommes, qu'il les a faits libres, capables du bien et du mal, et qu'il leur a donné à tous ce bon sens qui est l'instinct de l'homme et sur laquelle est fondée la loi naturelle, celui-là sans doute a une religion, et une religion beaucoup meilleure que toutes les sectes qui sont fondées hors de notre Église : car toutes ces sectes sont fausses, et la loi naturelle est vraie... Toutes les sectes sont différentes, parce qu'elles viennent des hommes, la morale est partout la même, parce qu'elle vient de Dieu[1]... »

1. *Dictionnaire Philosophique*, art. *Théisme* (t. XX, p. 506).

« ... [Le théiste] n'embrasse aucune des sectes qui toutes se contredisent. Sa religion est la plus ancienne et la plus étendue : car l'adoration simple d'un Dieu a précédé tous les systèmes du monde. Il parle une langue que tous les peuples entendent, pendant qu'ils ne s'entendent pas entre eux. Il a des frères depuis Pékin jusqu'à Cayenne, et il compte tous les sages pour ses frères. Il croit que la religion ne consiste, ni dans les opinions d'une métaphysique inintelligible, ni dans de vains appareils, mais dans l'adoration et dans la justice. Faire le bien, voilà son culte ; être soumis à Dieu, voilà sa doctrine[1]... »

LA TOLÉRANCE RELIGIEUSE

C'est précisément la religion naturelle qui doit déterminer le triomphe de la loi naturelle, et partant des droits naturels. Nous touchons ici à la conception essentielle de Voltaire, qui, plus nettement qu'aucun autre penseur du XVIII[e] siècle, s'est appliqué à définir ces droits naturels. Ce qui lui tient le plus au cœur, c'est la liberté de la personne humaine, la liberté individuelle sous toutes ses formes.

Le principal obstacle à cette liberté, c'est l'into-

1. *Dict. Phil.*, art. *Théiste* (t. XX, pp. 507-508).

lérance et le fanatisme ; Voltaire n'a cessé de les combattre avec la plus grande vigueur, d'en dénoncer les effets, et la campagne qu'il a engagée pour la revision du procès Calas est venue fortifier singulièrement sa doctrine ; c'est à ce moment-là qu'a paru son fameux *Traité de la tolérance* (1765).

Pour le triomphe de la tolérance, il compte beaucoup sur les progrès de la philosophie, mais il pense aussi que les gouvernements reconnaîtront que leur intérêt leur commande de l'établir. Déjà, dans ses *Lettres philosophiques,* il a montré les effets bienfaisants de la tolérance, telle qu'elle existe en Angleterre :

« Quoique la Secte Episcopale et la Presbiterienne soient les deux dominantes dans la Grande-Bretagne, toutes les autres y sont bien venues et vivent assez bien ensemble, pendant que la plupart de leurs prédicants se détestent réciproquement avec presque autant de cordialité qu'un Janséniste damne un Jésuite.

« Entrez dans la Bourse de Londres, cette Place plus respectable que bien des Cours, vous y voïez rassemblés les députés de toutes les Nations pour l'utilité des hommes ; là, le Juif, le Mahométan et le Chrétien traitent l'un avec l'autre comme s'ils étaient de la même Religion, et ne donnent le nom d'infidèles qu'à ceux qui font banqueroute ; là le

Presbiterien se fie à l'Anabatiste, et l'Anglican reçoit la promesse du Quaker. Au sortir de ces pacifiques et libres assemblées, les uns vont à la Sinagogue, les autres vont boire, celui-ci va se faire baptiser dans une grande cuve au nom du Père par le Fils au Saint Esprit ; celui-là fait couper le prépuce de son fils et fait marmotter sur l'enfant des paroles hébraïques qu'il n'entend point ; ces autres vont dans leur Église attendre l'inspiration de Dieu leur chapeau sur la tête et tous sont contents.

« S'il n'y avait en Angleterre qu'une Religion, le despotisme serait à craindre ; s'il y en avait deux, elles se couperaient la gorge ; mais il y en a trente et elles vivent en paix heureuses[1]. »

Voltaire pense qu'il serait pratiquement possible d'établir aussi la tolérance en France, sans plus tarder : il suffirait d'abroger la révocation de l'édit de Nantes ou, tout au moins, de donner aux protestants un état civil :

« Nous savons que plusieurs chefs de famille, qui ont élevé de grandes fortunes dans les pays étrangers, sont prêts à retourner dans leur patrie ; ils ne demandent que la protection de la loi naturelle, la validité de leurs mariages, la certitude de l'état de leurs enfants, le droit d'hériter de leurs pères, la

1. *Lettres Philosophiques*, 6e lettre (éd. Lanson, t. I, p. 74).

franchise de leurs personnes ; point de temples publics, point de droit aux charges municipales, aux dignités ; les catholiques n'en ont ni à Londres, ni en plusieurs autres pays[1]. »

L'ÉTAT ET L'ÉGLISE

La tolérance n'est, d'ailleurs, pour Voltaire qu'un *minimum* ; c'est à la pleine liberté de conscience qu'il aspire. S'il ne compte pas qu'il soit possible de la réaliser immédiatement, pas plus que d'obtenir une complète séparation de l'Église et de l'État, il estime cependant qu'il faudrait, dans une notable mesure, émanciper les individus de l'autorité spirituelle.

Une première condition, c'est que le gouvernement ne se mette plus au service de l'Église :

« ...Le souverain n'a aucun droit d'employer la contrainte pour amener les hommes à la religion, qui suppose essentiellement choix et liberté. Ma pensée n'est pas plus soumise à l'autorité que la maladie ou la santé...

« La docilité à l'ordre ecclésiastique doit toujours être libre et volontaire : il ne saurait y en avoir d'autre. La soumission, au contraire, à l'ordre civil peut être contrainte et forcée.

1. *Traité sur la tolérance*, chap. v (t. XXV, p. 37).

« Par la même raison, les peines ecclésiastiques, toujours spirituelles, n'atteignent ici bas que celui qui est intérieurement convaincu de sa faute. Les peines civiles, au contraire, accompagnées d'un mal physique, ont leurs effets physiques, soit que le coupable en reconnaisse la justice ou non.

« De là il résulte manifestement que l'autorité du clergé n'est et ne peut être que spirituelle ; qu'il ne saurait avoir aucun pouvoir temporel ; qu'aucune force coactive ne convient à son ministère, qui en serait détruit.

« Il suit encore de là que le souverain, attentif à ne souffrir aucun partage de son autorité, ne doit permettre aucune entreprise qui mette les membres de la société dans une dépendance extérieure et civile d'un corps ecclésiastique...[1] »

Il est indispensable que l'État exerce son contrôle sur l'administration et sur tous les actes de l'Église :

« ...S'il y a dans le culte des formulaires de prières, des cantiques, des cérémonies, tout doit être soumis à l'inspection du magistrat. Les ecclésiastiques peuvent composer ces formulaires ; mais c'est au souverain à les examiner, à les approuver, à les réformer au besoin. On a vu des guerres san-

1. *Dictionnaire Philosophique*, art. *Droit canonique*, section I (t. XVIII, pp. 431-432).

glantes pour des formulaires, et elles n'auraient pas eu lieu si les souverains avaient mieux connu leurs droits.

« Les jours de fêtes ne peuvent pas non plus être établis sans le concours et le consentement du souverain, qui en tout temps peut les réformer, les abolir, les réunir, en régler la célébration, selon que le bien public le demande. La multiplication de ces jours de fêtes fera toujours la dépravation des mœurs et l'appauvrissement d'une nation.

« L'inspection sur l'instruction publique de vive voix, ou par des livres de dévotion, appartient de droit au souverain. Ce n'est pas lui qui enseigne, mais c'est à lui de voir comment sont enseignés ses sujets. Il doit faire enseigner surtout la morale, qui est aussi nécessaire que les disputes sur les dogmes ont été souvent dangereuses.

« S'il y a quelques disputes entre les ecclésiastiques sur la manière d'enseigner, ou sur certains points de doctrine, le souverain peut imposer silence aux deux partis, et punir ceux qui désobéissent[1]. »

Les ordres religieux devront être soumis aussi à l'autorité de l'État, qui prendra connaissance des règles qui les régissent ; celui-ci pourra les abolir s'il les juge incompatibles avec le bien de la société.

1. *Ibid.*, section III, p. 436.

SÉCULARISATION DE LA SOCIÉTÉ

Toute cette action de l'État doit avoir surtout pour but d'assurer la liberté des individus. Ainsi, il lui appartient d'exercer sa surveillance sur les vœux monastiques :

« Faire un vœu pour toute sa vie, c'est se faire esclave. Comment peut on souffrir le pire de tous les esclavages dans un pays où l'esclavage est proscrit ?...

« Comment les gouvernements ont-ils été assez ennemis d'eux-mêmes, assez absurdes, pour autoriser les citoyens à faire l'aliénation de leur liberté dans un âge où il n'est pas permis de disposer de la moindre partie de sa fortune ? Comment tous les magistrats, étant convaincus de l'excès de cette sottise, n'y mettent-ils pas ordre[1] ? »

Il importe aussi que tous les actes de la vie civile échappent à l'autorité de l'Église, soient sécularisés :

« Que tout ce qui concerne les mariages dépende uniquement du magistrat, et que les prêtres s'en tiennent à l'auguste fonction de les bénir[2].

« ...Le mariage est un contrat du droit des gens,

1. *Dictionnaire Philosophique*, art. *Vœux* (t. XX, pp. 588-589).
2. *Ibid.*, art. *Lois civiles et ecclésiastiques* (t. XIX, pp. 625-626).

dont les catholiques romains ont fait un sacrement.

« Mais le sacrement et le contrat sont deux choses bien différentes : à l'un sont attachés les effets civils, à l'autre les grâces de l'Église.

« Ainsi, lorsque le contrat se trouve conforme au droit des gens, il doit produire tous les effets civils. Le défaut de sacrement ne doit opérer que la privation des grâces spirituelles[1]. »

La tenue des registres de l'état civil donne à l'Église une autorité, qui pourrait être dangereuse pour la liberté individuelle si on la laissait sans contrôle :

« On convient que le magistrat doit veiller sur la forme des registres publics des mariages, des baptêmes, des morts, sans aucun égard à la croyance des divers citoyens de l'État[2]. »

LIBERTÉ DE LA PENSÉE

La liberté de penser a aussi, pour Voltaire, la valeur d'un principe intangible :

« C'est une mauvaise voie que celle de l'autorité quand il s'agit de science, et la vérité triomphe toujours avec le temps. Voilà une idée qui fait son

1. *Ibid.*, art. *Mariage* (t. XX, p. 27).
2. *Ibid.*, art. *Droit canonique*, section VI (t. XVIII, p. 441).

chemin dans le public et qui finira par triompher[1] :

« ... Misérables humains, soit en robe verte, soit en turban, soit en robe noire ou en surplis, soit en manteau et en rabat, ne cherchez jamais à employer l'autorité là où il ne s'agit que de raison, ou consentez à être bafoués dans tous les siècles comme les plus impertinents de tous les hommes, et à subir la haine publique comme les plus injustes[2]. »

La liberté d'imprimer ne devrait non plus subir aucune atteinte :

« En général, il est de droit naturel de se servir de sa plume comme de sa langue, à ses périls, risques et fortunes. Je connais beaucoup de livres qui ont ennuyé ; je n'en connais point qui ait fait de mal réel[3]. »

RÉFORME DE LA LÉGISLATION CRIMINELLE

C'est aussi au nom du principe de la liberté individuelle que Voltaire s'élève contre la procédure criminelle et la législation pénale, dont il n'a cessé de démontrer l'absurdité et de dénoncer les vices. Les témoignages ne sont soumis à aucune critique

1. *Le tombeau de la Sorbonne*, 1752 (*Mélanges*, t. XXIV, pp. 27-28).
2. *Dict. Phil.*, art. *Autorité* (t. XVII, pp. 501-502).
3. *Ibid.*, art. *Liberté d'imprimer* (t. XIX, p. 586).

sérieuse ; on ne tient compte que de leur concordance sans s'occuper de leur valeur réelle :

« ...Si contre cent mille probabilités que l'accusé est coupable, il y en a une seule qu'il est innocent, cette seule doit balancer toutes les autres.

« On s'est imaginé longtemps, et le proverbe en est resté, qu'il suffit de deux témoins pour faire pendre un homme en sûreté de conscience. Encore une équivoque ! Les équivoques gouvernent donc le monde ? Il est dit dans saint Mathieu (ainsi que nous l'avons déjà remarqué) : « Il suffira de deux ou trois témoins pour réconcilier deux amis brouillés » ; et d'après ce texte on a réglé la jurisprudence criminelle, au point de statuer que c'est une loi divine de tuer un citoyen sur la déposition uniforme de deux témoins qui peuvent être des scélérats ! Une foule de témoins uniformes ne peut constater une chose improbable niée par l'accusé ; on l'a déjà dit[1]... »

Pour faire la preuve d'un crime, on se contente de probabilités, de demi-certitudes. Enfin, pour obtenir l'aveu de l'accusé, on emploie le procédé absurde et odieux de la torture :

« J'ai toujours présumé que la question, la torture avait été inventée par des voleurs, qui, étant

1. *Dictionnaire Philosophique*, art. *Crimes* (t. XVIII, p. 276).

entrés chez un avare et ne trouvant point son trésor, lui firent souffrir mille tourments jusqu'à ce qu'il le découvrît.

« On a dit souvent que la question était un moyen de sauver un coupable robuste, et de perdre un innocent trop faible ;

« Que le tribunal abominable de l'Inquisition renouvela ce supplice, et que par conséquent il doit être en horreur à toute la terre ;

« Qu'il est aussi absurde d'infliger la torture pour parvenir à la connaissance d'un crime, qu'il était absurde d'ordonner autrefois le duel pour juger un coupable : car souvent le coupable était vainqueur, et souvent le coupable vigoureux et opiniâtre résiste à la question, tandis que l'innocent débile y succombe ;

« ... Que la torture est un supplice plus long et plus douloureux que la mort ; qu'ainsi on punit l'accusé avant d'être certain de son crime, et qu'on le punit plus cruellement qu'en le faisant mourir ;

« Que mille exemples funestes ont dû désabuser les législateurs de cet usage affreux ;

« Que cet usage est aboli dans plusieurs pays de l'Europe, et qu'on voit moins de grands crimes dans ces pays que dans le nôtre, où la torture est pratiquée... [1]»

1. *Dict. Phil.*, art. *Question, torture* (t. XX, pp. 313-314).

Voltaire ne condamne pas moins sévèrement toute la législation pénale, barbare, illogique et inefficace, et dont le défaut capital est de ne jamais proportionner les peines aux délits :

« On a vu pendre dans une ville très riche, il n'y a pas longtemps, une fille de dix-huit ans d'une rare beauté. Quel était son crime? Elle avait pris dix-huit serviettes à une cabaretière, sa maîtresse, qui ne lui payait point ses gages.

« ... Quel est l'effet de cette loi inhumaine qui met ainsi dans la balance une vie précieuse contre dix-huit serviettes? C'est de multiplier les vols. Car quel est le maître de maison qui osera abjurer tout sentiment d'honneur et de pitié au point de livrer son domestique coupable d'un tort si petit pour être pendu à sa porte? On se contente de le chasser : il va voler ailleurs, et il devient souvent un brigand meurtrier. C'est la loi qui l'a rendu tel ; c'est elle qui est coupable de tous ses crimes...[1] »

RÉFORME DE LA LÉGISLATION CIVILE

La sauvegarde des droits de l'individu exigerait aussi une réforme profonde de la législation civile, si compliquée, si confuse :

1. *Prix de la justice et de l'humanité* (t. XXX, p. 536).

« Il y a, dit-on, cent quarante-quatre coutumes en France qui ont force de loi ; ces lois sont presque toutes différentes. Un homme qui voyage dans ce pays change de lois presque autant de fois qu'il change de chevaux de poste... Enfin aujourd'hui la jurisprudence s'est tellement perfectionnée qu'il n'y a guère de coutume qui n'ait plusieurs commentateurs et tous, comme on croit bien, d'un avis différent. Il y en a déjà vingt-six sur la Coutume de Paris...[1] »

Le vrai remède, ce serait une législation unique pour toute la France : « Qu'il n'y ait qu'un poids, une mesure, une coutume... Que toute loi soit claire, uniforme et précise : l'interpréter, c'est presque toujours la corrompre[2]. »

LES DROITS NATURELS

Ainsi, toutes les réformes que Voltaire préconise doivent tendre au même but : garantir la liberté de la personne humaine, assurer à tous les hommes l'exercice de leurs droits naturels ; et c'est pourquoi il a une si grande admiration pour les institutions anglaises :

« Voici à quoi la législation anglaise est enfin

1. *Dict. Phil.*, art. *Coutumes* (t. XVIII, pp. 272-273).
2. *Ibid.*, art. *Lois civiles et ecclésiastiques* (t. XIX, p. 626).

parvenue : à remettre chaque homme dans tous les droits de la nature, dont ils sont dépouillés dans presque toutes les monarchies. Ces droits sont : liberté entière de sa personne, de ses biens ; de parler à la nation par l'organe de sa plume ; de ne pouvoir être jugé en matière criminelle que par un *jury* formé d'hommes indépendants ; de ne pouvoir être jugé en aucun cas que suivant les termes précis de la loi ; de professer en paix quelque religion qu'on veuille, en renonçant aux emplois dont les seuls anglicans peuvent être pourvus...[1] »

Voltaire considère que l'essentiel, pour garantir vraiment la liberté individuelle, c'est de connaître les droits de l'homme :

« La même force d'esprit qui conduit au vrai nous rend bons citoyens ; qu'est-ce en effet que d'être libres ? C'est connaître les droits de l'homme. Quand on les connaît bien, on les défend de même. »

On peut penser que c'est de Voltaire que s'inspirera le plus directement la *Déclaration des droits de l'homme* de 1789.

L'ORGANISATION POLITIQUE

Bien que Voltaire se préoccupe beaucoup plus de la liberté civile que de la liberté politique, il a

1. *Ibid.*, art. *Gouvernement* (t. XIX, p. 296).

aperçu le lien qui les unit. Mais, sur le régime gouvernemental, ses idées sont assez incertaines et flottantes.

Il n'est nullement l'adversaire du régime monarchique, mais il ne croit pas à la royauté de droit divin, et il pense même que les origines de la monarchie n'ont rien de bien respectable. Une peuplade, pour ses expéditions de pillages, se choisit un chef : « Ce nouveau chef passe dans le pays pour un grand homme ; on s'accoutume à lui obéir, et lui plus encore à commander ; je crois que ce pourrait bien être l'origine de la monarchie[1]. »

Voltaire pense qu'il convient de limiter l'autorité du monarque, de l'empêcher de devenir un despote. Mais, contrairement à Montesquieu, il estime qu'à cet égard les Parlements ne pourront être d'aucune utilité :

«... Permettez-moi, quand vous faites des remontrances dont le droit vous est accordé, de vous remontrer qu'il n'y a sur le globe entier aucune cour de judicature qui ait jamais tenté de partager la puissance souveraine.

« Une équivoque a produit le trouble où nous sommes. Ce mot de Parlement, qui signifie, en Angleterre, États Généraux, vous a pu faire penser que

1. L'*A, B, C* (t. XXVII, pp. 343-344).

vous représentiez les États Généraux de la France; ou du moins vous avez agi comme si vous le pensiez, ou comme si vous en étiez l'ombre. Cette ambition est naturelle; elle est pardonnable à des corps dont plusieurs membres seraient, en effet, dignes de représenter la nation et de soutenir ses droits. Mais, au nom de la vérité, voyez qui vous êtes...[1] »

Voltaire est devenu de plus en plus hostile aux Parlements ; il en arrive à leur reprocher de ne défendre que leurs intérêts de corps et de caste.

LES INSTITUTIONS ANGLAISES

La forme de gouvernement la meilleure lui paraît être un régime constitutionnel semblable à celui qui fonctionne en Angleterre. Déjà, dans les *Lettres Philosophiques,* il manifeste une grande admiration pour la constitution anglaise :

« Voici une différence plus essentielle entre Rome et l'Angleterre, qui met tout l'avantage du côté de la dernière, c'est que le fruit des guerres civiles à Rome a été l'esclavage, et celui des troubles d'Angleterre la liberté. La Nation Anglaise est la seule de la terre, qui soit parvenue à régler le pouvoir

1. *L'Équivoque* (t. XXVIII, p. 421).

des Rois en leur résistant, et qui d'efforts en efforts ait enfin établi ce gouvernement sage, où le Prince, tout-puissant pour faire du bien, a les mains liées pour faire le mal, où les Seigneurs sont grands sans insolence et sans vassaux, et où le peuple partage le gouvernement sans confusion.

« La Chambre des Pairs et celle des Communes sont les arbitres de la nation, le Roi est sur-arbitre. Cette balance manquait aux Romains ; les Grands et le Peuple étaient toujours en division à Rome, sans qu'il y eût un pouvoir mitoien, qui pût les accorder...

« ...Il en a coûté sans doute pour établir la liberté en Angleterre ; c'est dans des mers de sang qu'on a noyé l'Idole du pouvoir despotique ; mais les Anglais ne croient point avoir acheté trop cher de bonnes lois. Les autres Nations n'ont pas eu moins de troubles, n'ont pas versé moins de sang qu'eux ; mais ce sang qu'elles ont répandu pour la cause de la liberté n'a fait que cimenter leur servitude...[1] »

Dans le *Dictionnaire Philosophique*, Voltaire a repris la même idée. L'Angleterre est devenue libre, parce que la Chambre des Communes est parvenue à endiguer toutes les puissances qui auraient pu devenir despotiques :

1. *Lettres Philosophiques*, 8e lettre, sur le Parlement (éd. Lanson, t. I, pp. 89-90).

« La Chambre des Communes est véritablement la nation, puisque le roi, qui est le chef, n'agit que pour lui et pour ce qu'on appelle *sa prérogative ;* puisque les pairs ne sont en Parlement que pour eux ; mais la Chambre des Communes y est pour le peuple, puisque chaque membre est député du peuple. Or ce peuple est au roi comme environ huit millions sont à l'unité. Il est aux pairs et aux évêques comme huit millions sont à deux cents tout au plus. Et les huit millions de citoyens libres sont représentés par la chambre basse.

« ... Il est à croire qu'une constitution qui a réglé les droits du roi, des nobles, et du peuple, et dans laquelle chacun trouve sa sûreté, durera autant que les choses humaines peuvent durer.

« Il est à croire aussi que tous les États qui ne sont pas fondés sur de tels principes éprouveront des révolutions...[1] »

RÉPUBLIQUE ET DÉMOCRATIE

Voltaire semble même, à certains moments, avoir incliné vers la doctrine républicaine et démocratique :

« Il n'y a jamais eu de gouvernement parfait,

1. *Dictionnaire Philosophique,* art. *Gouvernement* (t. XIX, pp. 295-296).

parce que les hommes ont des passions ; et, s'ils n'avaient point de passions, on n'aurait pas besoin de gouvernement. Le plus tolérable de tous est sans doute le républicain, parce que c'est celui qui rapproche le plus les hommes de l'égalité naturelle. Tout père de famille doit être le maître dans sa maison, et non pas dans celle de son voisin. Une société étant composée de plusieurs maisons et de plusieurs terrains qui leur sont attachés, il est contradictoire qu'un seul homme soit le maître de ces maisons et de ces terrains ; et il est dans la nature que chaque maître ait sa voix pour le bien de la société :

« ... Ce pays, gouverné en commun, doit être plus riche et plus peuplé que s'il était gouverné par un maître : car chacun, dans une vraie république, étant sûr de la propriété de ses biens et de sa personne, travaille pour soi-même avec confiance ; et, en améliorant sa condition, il améliore celle du public. Il peut arriver le contraire sous un maître. Un homme est quelquefois tout étonné d'entendre dire que ni sa personne ni ses biens ne lui appartiennent[1] ! »

Mais, d'autre part, il ne pense pas, comme Montesquieu, que les républiques aient pour principe et pour ressort la vertu : « Une république n'est point

1. *Idées Républicaines*, §§ XLIII et XLV (t. XXIV, pp. 424-425).

fondée sur la vertu : elle l'est sur l'ambition de chaque citoyen, sur l'orgueil qui réprime l'orgueil, sur le désir de dominer, qui ne souffre pas qu'un autre domine. De là, se forment des lois qui conservent l'égalité autant qu'il est possible : c'est une société où des convives, d'un appétit égal, mangent à la même table, jusqu'à ce qu'il vienne un homme vorace et vigoureux qui prenne tout pour lui et leur laisse les miettes[1]. »

D'ailleurs, visiblement, Voltaire ne pense pas que le gouvernement républicain et démocratique puisse convenir à la France ; il considère que ce régime ne s'adapte bien qu'à de petits pays :

« La démocratie ne semble convenir qu'à un tout petit pays ; encore faut-il qu'il soit heureusement situé. Tout petit qu'il sera, il fera beaucoup de fautes, parce qu'il sera composé d'hommes...[2].

« De toutes les républiques, la plus petite semblerait devoir être la plus heureuse, quand sa liberté est assurée par sa situation, et que l'intérêt de ses voisins est de la conserver[3]. »

D'ailleurs, Voltaire n'admet pas que, même dans une démocratie, tous les citoyens puissent jouir des mêmes droits politiques :

1. *Pensées sur le gouvernement*, n° xxv (t. XXIII, p. 331).
2. *Dictionnaire Philosophique*, art. *Démocratie* (t. XVIII, pp. 333-334).
3. *Idées Républicaines*, § XXVI (t. XXIV, p. 418).

« Ceux qui n'ont ni terrain, ni maison dans cette société doivent-ils y avoir leurs voix? Ils n'en ont pas plus le droit qu'un commis payé par des marchands n'en aurait à régler leur commerce ; mais ils peuvent être associés, soit pour avoir rendu des services, soit pour avoir payé leur association[1]. »

Et n'oublions pas que, malgré ses préférences pour le régime constitutionnel, Voltaire s'accommoderait volontiers du despotisme éclairé.

LES IDÉES SOCIALES

Il ne désire pas non plus un bouleversement de l'ordre social. On ne saurait découvrir dans son œuvre la moindre aspiration socialiste. Si l'égalité civile lui semble une conséquence nécessaire des droits naturels, il considère l'égalité sociale comme une pure utopie :

« Si cette terre était ce qu'elle semble devoir être, si l'homme y trouvait partout une subsistance facile et assurée, et un climat convenable à sa nature, il est clair qu'il eût été impossible à un homme d'en asservir un autre...

« ... Il est impossible dans notre malheureux globe que les hommes vivant en société ne soient pas divi-

1. *Idées républicaines*, § XLIV (t. XXIV, p. 425).

sés en deux classes : l'une, de riches qui commandent ; l'autre, de pauvres qui servent ; et ces deux se subdivisent en mille, et ces mille ont encore des nuances différentes.

« ... Tout homme naît avec un penchant assez violent pour la domination, la richesse et les plaisirs, et avec beaucoup de goût pour la paresse ; par conséquent tout homme voudrait avoir l'argent et les femmes ou les filles des autres, être leur maître, les assujettir à tous ses caprices, et ne rien faire, ou du moins ne faire que des choses très agréables. Vous voyez bien qu'avec ces belles dispositions il est aussi impossible que les hommes soient égaux qu'il est impossible que deux prédicateurs ou deux professeurs de théologie ne soient pas jaloux l'un de l'autre.

« Le genre humain, tel qu'il est, ne peut subsister, à moins qu'il n'y ait une infinité d'hommes utiles qui ne possèdent rien du tout : car, certainement un homme à son aise ne quittera pas sa terre pour venir labourer la vôtre, et, si vous avez besoin d'une paire de souliers, ce ne sera pas un maître des requêtes qui vous la fera. L'égalité est donc à la fois la chose la plus naturelle, et en même temps la plus chimérique[1]. »

1. *Dictionnaire Philosophique*, art. *Égalité* (t. XVIII, pp. 474-477).

LA PROPRIÉTÉ ECCLÉSIASTIQUE

Mais il faudrait faire disparaître les inégalités trop choquantes. Voltaire trouve qu'il y a des fortunes excessives, et elles lui paraissent surtout scandaleuses quand elles appartiennent à des prélats ou à des moines :

« ... L'abbé spirituel était un pauvre à la tête de plusieurs autres pauvres ; mais les pauvres pères spirituels ont eu depuis deux cent, quatre cent mille livres de rente ; et il y a aujourd'hui des pauvres pères spirituels en Allemagne qui ont un régiment des gardes...

« Vous avez raison, messieurs, envahissez la terre ; elle appartient au fort ou à l'habile qui s'en empare ; vous avez profité des temps d'ignorance, de superstition, de démence, pour nous dépouiller de nos héritages et pour nous fouler à vos pieds, pour vous engraisser de la substance des malheureux ; tremblez que le jour de la raison arrive[1]. »

Les biens du clergé doivent donc être soumis au contrôle de l'État :

« Les biens et les acquisitions de ces corps religieux sont de même soumis à l'inspection des magis-

1. *Dictionnaire Philosophique*, art. *Abbé* (t. XVII, pp. 25-26).

trats pour en connaître la valeur et l'emploi. Si la masse de ces richesses qui ne circulent plus était trop forte ; si les revenus excédaient trop les besoins raisonnables de ces réguliers ; si l'emploi de ces rentes était contraire au bien général ; si cette accumulation appauvrissait les autres citoyens : dans tous ces cas il serait du devoir des magistrats, pères communs de la patrie, de diminuer ces richesses, de les partager, de les faire rentrer dans la circulation qui fait la vie d'un État, de les employer même à d'autres usages pour le bien de la société[1]. »

Voltaire est bien près de penser qu'il conviendrait de séculariser les biens ecclésiastiques et de transformer le clergé en un corps de fonctionnaires :

« Les ecclésiastiques doivent sans doute avoir de quoi vivre honorablement, mais ce n'est ni comme membres, ni comme représentants de l'Église ; car l'Église par elle-même n'a ni règne, ni possession sur cette terre.

« Mais, s'il est de la justice que les ministres de l'autel vivent de l'autel, il est naturel qu'ils soient entretenus par la société, tout comme les magistrats et les soldats le sont. C'est donc à la loi à faire la pension proportionnelle du corps ecclésiastique[2]. »

1. *Ibid.*, art. *Droit canonique* (t. XVIII, pp. 437-438).
2. *Ibid.*, art. *Droit canonique* (t. XVIII, p. 434).

LES RÉFORMES FISCALES

Voltaire attaque aussi très vigoureusement l'inégalité en matière d'impôt, qui accable surtout le paysan :

« Le cultivateur demande pourquoi on lui ôte la moitié de son bien pour payer des soldats, tandis que la centième partie suffirait : on lui répond qu'outre les soldats il faut payer les arts et le luxe, que rien n'est perdu, que chez les Perses on assignait à la reine des villes et des villages, pour payer sa ceinture, ses pantoufles et ses épingles.

« Il réplique qu'il ne sait point l'histoire de Perse et qu'il est très fâché qu'on lui prenne la moitié de son bien pour une ceinture, des épingles et des souliers ; qu'il les fournirait à bien meilleur marché, et que c'est une écorcherie.

« On lui fait entendre raison en le mettant dans un cachot, et en faisant vendre ses meubles. S'il résiste aux exacteurs que le Nouveau Testament a damnés, on le fait pendre, et cela rend ses voisins infiniment accommodants...

« Le point capital serait qu'un peuple entier ne fût point dépouillé par une armée d'alguazils, pour

qu'une vingtaine de sangsues de la cour ou de la ville s'abreuvât de son sang[1]. »

Aussi Voltaire a-t-il approuvé, sans réserves, l'impôt du vingtième, qui lui semblait devoir réaliser l'égalité fiscale :

« [L'imposition du vingtième] ne livre point le peuple en proie à la rapine des partisans ; elle porte avec égalité sur toutes les conditions qui, toutes, sans exception, doivent contribuer au bien commun... Un État est aussi bien gouverné que la faiblesse humaine peut le permettre, quand les tributs sont levés avec proportion, quand un ordre de l'État n'est pas favorisé aux dépens d'un autre, quand on contribue aux charges publiques, non selon sa qualité, mais selon son revenu ; et c'est ce qu'un revenu, tel que le vingtième de tous les biens, opère[2]. »

LA MAINMORTE

Voltaire s'indigne aussi contre l'institution du servage, de la mainmorte, qui lui paraît d'autant plus condamnable qu'elle est maintenue surtout par des moines :

« Il y a donc des peuples chrétiens, gémissants

1. *Dictionnaire philosophique*, art. *Impôt* (t. XIX, pp. 440-442).

2. *Lettre à l'occasion de l'impôt du vingtième*, 16 mai 1749 (t. XXIII, p. 310).

dans un triple esclavage sous des moines qui ont fait vœu d'humilité et de pauvreté ! Chacun demande comment les gouvernements souffrent ces fatales contradictions. C'est que ces moines sont riches et leurs esclaves sont pauvres. C'est que les moines, pour conserver leur droit d'Attila, font des présents aux commis, aux maîtresses de ceux qui pourraient interposer leur autorité pour réprimer une telle oppression[1]. »

Voltaire n'a cessé de demander l'entière abolition de la mainmorte, ou tout au moins son rachat :

« On peut, en l'abolissant, dédommager les seigneurs de deux manières : ou fixer une indemnité en argent et permettre aux communautés de faire des emprunts et de vendre les communaux qui leur sont inutiles ; ou changer la mainmorte en d'autres redevances.

« Le premier plan a été adopté par le feu roi de Sardaigne, qui a affranchi toutes les terres de la Savoie de la mainmorte réelle et personnelle par deux édits : l'un, du mois de janvier 1762 ; l'autre, du mois de décembre 1771. Le second fut proposé sur la fin du siècle dernier par l'illustre premier président de Lamoignon...[2] »

1. *Dictionnaire Philosophique*, art. *Biens d'église* (t. XVII, p. 594).

2. *Extrait d'un mémoire pour l'entière abolition de la servitude en France* (t. XXIX, p. 405).

LES DROITS SEIGNEURIAUX

12

Voltaire se prononce aussi contre les droits seigneuriaux. Lorsque paraît, en 1776, le livre de Boncerf sur les *Inconvénients des droits féodaux,* il y applaudit sans réserve et s'élève contre le Parlement qui l'a condamné :

« Proposer la suppression des droits féodaux, c'est encore attaquer particulièrement les propriétés de *messieurs* du Parlement, dont la plupart possèdent des fiefs. Ces *messieurs* sont donc personnellement intéressés à protéger, à défendre, à faire respecter les droits féodaux : c'est ici la cause de l'Église, de la noblesse et de la robe. Ces trois ordres, trop souvent opposés l'un à l'autre, doivent se réunir contre l'ennemi commun. L'Église excommuniera les auteurs qui prendront la défense du peuple, fera brûler et auteurs et écrits ; et, par ce moyen, ces écrits seront victorieusement réfutés [1]. »

Voltaire pense qu'il faut affranchir la propriété du cultivateur, comme sa personne :

« ... Il est une autre espèce de propriété non moins utile [2] : c'est celle qui est affranchie de toute rede-

1. *Lettre du R. P. Polycarpe* (t. XXX, p. 337).
2. Voltaire vient de parler des tenures concédées par les seigneurs.

vance, et qui ne paye que les tributs généraux imposés par le souverain, pour le bien et le maintien de l'État. C'est cette propriété qui a contribué surtout à la richesse de l'Angleterre, de la France et des villes libres d'Allemagne. Les souverains qui affranchirent les terrains dont étaient composés leurs domaines en recueillirent d'abord un grand avantage puisqu'on acheta chèrement ces franchises..[1]. »

SUPÉRIORITÉ DES INSTITUTIONS SOCIALES DE L'ANGLETERRE

Aux institutions sociales de la France, Voltaire oppose les institutions de l'Angleterre ; en ce dernier pays, il n'y a pas de privilèges sociaux ou fiscaux, rien qui ressemble aux justices seigneuriales. Ces différences entre les deux pays, c'est l'histoire même qui les explique :

« La Chambre des Communes devint de jour en jour plus puissante ; les familles des anciens Pairs s'éteignirent avec le temps, et, comme il n'y a proprement que les Pairs qui soient nobles en Angleterre dans la rigueur de la Loi, il n'y aurait plus du tout de noblesse en ce pays-là si les Rois n'avaient

1. *Dict. Phil.*, art. *Propriété* (t. XX, p. 292).

pas créé de nouveaux barons de temps en temps, et conservé l'ordre des Pairs qu'ils avaient tant craint autrefois, pour l'opposer à celui des Communes devenu trop redoutable.

« Tous ces nouveaux Pairs qui composent la Chambre Haute reçoivent du Roi leur titre et rien de plus ; presque aucun d'eux n'a la terre dont il porte le nom. L'un est duc de Dorset et n'a pas un pouce de terre en Dorsetshire.

« L'autre est Comte d'un village, qui sait à peine où ce village est situé. Ils ont du pouvoir dans le Parlement, non ailleurs.

« Vous n'entendez point ici parler de haute, moyenne et basse justice, ni du droit de chasser sur les terres d'un citoyen, lequel n'a pas la liberté de tirer un coup de fusil sur son propre champ.

« Un homme, parce qu'il est Noble ou parce qu'il est Prêtre, n'est point ici exempt de payer certaines taxes ; tous les impôts sont réglés par la Chambre des Communes, qui, n'étant que la seconde par son rang, est la première par son crédit.

« Les Seigneurs et les Évêques peuvent bien rejeter le Bill des Communes pour les taxes ; mais il ne leur est pas permis d'y rien changer ; il faut, ou qu'ils le reçoivent ou qu'ils le rejettent sans restriction. Quand le Bill est confirmé par les Lords et approuvé par le Roi, alors tout le monde paie ; cha-

cun donne, non selon sa qualité (ce qui est absurde), mais selon son revenu ; il n'y a point de Taille ni de Capitation arbitraire, mais une Taxe réelle sur les terres. Elles ont toutes été *évaluées* sous le fameux Roi Guillaume III et mises au-dessous de leur prix.

« La Taxe subsiste toujours la même, quoique les revenus des terres aient augmenté ; ainsi personne n'est foulé et personne ne se plaint. Le paysan n'a point les pieds meurtris par des sabots, il mange du pain blanc, il est bien vêtu ; il ne craint point d'augmenter le nombre de ses bestiaux ni de couvrir son toit de tuiles, de peur que l'on ne hausse ses impôts l'année d'après. Il y a ici beaucoup de paysans qui ont environ deux cent mille francs de bien, et qui ne dédaignent pas de continuer à cultiver la terre qui les a enrichis, et dans laquelle ils vivent libres[1]. »

C'est le commerce qui a fait la grandeur de l'Angleterre. Là, le commerçant est estimé à sa valeur ; il n'y a pas de préjugés contre lui ; on ne déroge pas à la noblesse pour s'être livré à un trafic[2].

C'est aussi parce qu'en Angleterre on attribue une si grande importance au mérite personnel

1. *Lettres philosophiques*, 9[e], sur le gouvernement (éd. Lanson, t. I, pp. 105-107).

2. *Ibid.*, lettre 10[e] (t. I, pp. 120-122).

qu'on accorde tant de considération aux gens de lettres et de sciences[1].

LA GUERRE

Voltaire a confiance dans les progrès de la civilisation, et il pense que ces progrès seront l'œuvre collective de toutes les nations. Aussi déplore-t-il la guerre qui met aux prises des peuples « qui n'ont aucun intérêt au procès ». Dans le dialogue de l'*A, B, C,* il montre l'absurdité des guerres de succession :

« *C.* — Vous vous moquez de nous. Deux princes se disputent un héritage, leur droit est litigieux, leurs raisons sont également plausibles ; il faut bien que la guerre en décide : alors cette guerre est juste des deux côtés.

« *A.* — C'est vous qui vous moquez. Il est impossible physiquement que l'un des deux n'ait pas tort, et il est absurde et barbare que des nations périssent parce que l'un des deux princes a mal raisonné. Qu'ils se battent en champ clos s'ils veulent ; mais qu'un peuple entier soit immolé à leurs intérêts, voilà où est l'horreur. Par exemple, l'archiduc Charles dispute le trône d'Espagne au duc d'Anjou, et, avant que le procès soit jugé, il en coûte la vie à plus de

1. *Ibid.*, lettre 25e

quatre cent mille hommes ; je vous demande si la chose est juste[1]. »

Pour empêcher guerres et conquêtes, Voltaire pense qu'il faudrait reconnaître aux peuples le droit de disposer d'eux-mêmes :

« La politique et la raison exigent, dans le monde entier, que chacun jouisse de son bien et que tout État soit indépendant[2]. »

Bibliographie. — *Œuvres de Voltaire,* éd. Moland ; Bengesco, *Bibliographie des œuvres de Voltaire,* 1882-1890, 4 vol. in-8 ; *Lettres Philosophiques,* éd. par Gustave Lanson. Paris, 1909, 2 vol. (Soc. des Textes français modernes) ; Edme Champion, *Voltaire, étude critique,* 1892 ; G. Lanson, *Voltaire,* 2[e] édition, 1910 ; G. Pellissier, *Voltaire philosophe,* 1908 ; Henri Sée, *Les idées politiques de Voltaire* (*Revue historique,* 1908).

1. L'*A, B, C* (t. XXVII, p. 372).
2. *Les droits des hommes et les usurpations des papes* (t. XXVII, p. 196).

LA DEUXIÈME MOITIÉ DU XVIII[e] SIÈCLE

PROGRÈS DE LA CONCEPTION DÉMOCRATIQUE

En règle générale, les écrivains politiques de la seconde moitié du XVIII[e] siècle tendent à renoncer à la méthode historique ; c'est en suivant une méthode toute rationnelle qu'ils s'efforcent de rechercher les principes de l'organisation politique. Nous voyons aussi se manifester dans leurs œuvres le progrès de la conception démocratique ; sans aucun doute, ils se préoccupent moins de la liberté des citoyens que de leur égalité ou du bonheur des individus.

Mais les uns pensent que cette égalité ne pourra être assurée que par un gouvernement populaire ou en vertu d'un contrat social : tel est le cas de Rousseau, de Diderot, plus tard de Condorcet ; d'autres, comme Helvétius et d'Holbach, font bon marché de

la forme du gouvernement et ne se préoccupent que des mesures propres à assurer le bonheur des individus ; d'autres enfin, les économistes de l'école de Quesnay, sont franchement partisans du despotisme éclairé, estimant que personne n'est plus capable que le monarque absolu d'améliorer le sort des citoyens.

I

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

C'est moins de l'expérience que de la raison et du sentiment que procèdent les idées de Rousseau. Ce n'est pas à dire cependant que les circonstances de sa vie n'aient eu aucune influence sur l'élaboration de sa doctrine. Né à Genève, il est toujours resté très attaché à sa petite patrie ; il en vante la Constitution, le « gouvernement démocratique, sagement tempéré ». Pauvre, ayant mené dans sa jeunesse une existence vagabonde, sans pouvoir trouver dans la société la place à laquelle son talent aurait dû lui donner droit, il a senti plus qu'un autre quels pouvaient être les effets de l'inégalité ; mieux qu'un autre, il s'est rendu compte des injustices sociales. Sa sensibilité maladive, — l'un des traits les plus saillants de son caractère, — a encore accru sa haine de l'injustice.

LA MÉTHODE DE ROUSSEAU

Pour étudier les fondements de la société, Rousseau ne fait, pour ainsi dire, aucun usage de la méthode historique. S'il s'applique à dégager la nature primordiale de l'homme, ce n'est pas en recherchant ses origines, mais en s'efforçant de distinguer, dans l'humanité actuelle, ce qu'il y a de fondamental et ce qu'il y a d'artificiel[1] :

« Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels, plus propres à éclaircir la nature de l'homme qu'à en montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde. »

Cependant, dans le *Discours sur l'inégalité,* il est amené fatalement à se demander comment, de l'état de nature, l'humanité a évolué vers l'organisation sociale ; il lui a fallu rechercher les origines de la propriété.

1. *Discours sur l'origine de l'inégalité,* 1re partie.

ORIGINES ET CONSÉQUENCES DE LA PROPRIÉTÉ

C'est, en effet, la création de la propriété individuelle qui a enfanté la société civile. — A l'état de nature, l'homme était un sauvage, innocent et heureux, parce que ses besoins étaient bornés ; il ne connaissait ni domination, ni servitude. Mais il arriva un moment où l'on ne se contenta plus d'une vie si simple ; des « progrès » se firent et des besoins nouveaux apparurent :

« Dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre, dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons[1]. »

C'est en effet de la culture des terres que devait naître la propriété ; c'est elle qui imposait le partage ; et bientôt fatalement l'inégalité devait naître :

« ... Les choses en cet état eussent pu demeurer égales, si les talents eussent été égaux, et que, par

1. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 2e partie.

exemple, l'emploi du fer et la consommation des denrées eussent toujours fait une balance exacte ; mais la proportion, que rien ne maintenait, fut bientôt rompue ; le plus fort faisait plus d'ouvrage ; le plus adroit tirait meilleur parti du sien ; le plus ingénieux trouvait le moyen d'abréger le travail ; le laboureur avait plus besoin de fer, ou le forgeron plus besoin de blé, et, en travaillant également, l'un gagnait beaucoup, tandis que l'autre avait peine à vivre. C'est ainsi que l'inégalité naturelle se déploie insensiblement avec celle de combinaison, et que les différences des hommes, développées par celles des circonstances, se rendent plus sensibles, plus permanentes dans leurs efforts et commencent à influer dans la même proportion sur le sort des particuliers [1]. »

Cette inégalité de la propriété a enfanté l'ambition des riches, la dépendance et l'esclavage des pauvres, a fait naître des luttes sans merci entre les uns et les autres. Alors, sous le prétexte spécieux de faire cesser l'état de guerre, les riches persuadèrent aux autres hommes de former une société qui garantît la propriété :

« ... Tous coururent au devant de leurs fers, croyant assurer leur liberté ; car, avec assez de

1. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 2e partie.

raison pour sentir les avantages d'un établissement politique, ils n'avaient pas assez d'expérience pour en prévoir les dangers ; les plus capables de pressentir les abus étaient précisément ceux qui comptaient d'en profiter ; et les sages mêmes virent qu'il fallait se résoudre à sacrifier une partie de leur liberté à la conservation de l'autre, comme un blessé se fait couper le bras pour sauver le reste du corps.

« Telle fut ou dut être l'origine de la société et des lois, qui donnèrent de nouvelles entraves au faible et de nouvelles forces au riche, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixèrent pour jamais la loi de la propriété et de l'inégalité, d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable, et, pour le profit de quelques ambitieux, assujettirent désormais tout le genre humain au travail, à la servitude et à la misère[1]... »

Mais la création de la société ne mit fin en aucune façon aux discordes et à la guerre ; des désordres plus graves encore qu'auparavant devaient éclater. C'est alors qu'on arrive au dernier terme de l'inégalité, qui est marqué par l'avènement du despotisme :

« C'est du sein de ce désordre et de ces révolu-

1. *Ibid.*

tions que le despotisme élevant par degrés sa tête hideuse, et dévorant tout ce qu'il aurait aperçu de bon et de sain dans toutes les parties de l'État, parviendrait enfin à fouler aux pieds les lois et le peuple, et à s'établir sur les ruines de la République. Les temps qui précéderaient ce dernier changement seraient des temps de trouble et de calamités ; mais à la fin tout serait englouti par le monstre, et les peuples n'auraient plus de chefs ni de lois, mais seulement des tyrans. Dès cet instant aussi il cesserait d'être question de mœurs et de vertu, car, partout où règne le despotisme, *cui ex honesto nulla est spes,* il ne souffre plus aucun maître ; sitôt qu'il parle, il n'y a ni probité ni devoir à consulter, et la plus aveugle obéissance est la seule vertu qui reste aux esclaves[1]. »

Y A-T-IL CONTRADICTION ENTRE LA THÈSE DU DISCOURS SUR L'INÉGALITÉ ET LA DOCTRINE DU CONTRAT SOCIAL ?

D'après le *Discours,* l'établissement des sociétés a été une déchéance et une cause de misère pour l'homme. Dans le *Contrat social,* au contraire, Rousseau soutient que le bonheur des individus dépend

1. *Discours sur l'origine de l'inégalité,* 2[e] partie.

de l'organisation de la société, qui seule peut garantir aux individus l'exercice de tous leurs droits. — Sans doute, il semble difficile de penser que les idées de Rousseau ne se sont pas modifiées, et il serait assez vain de vouloir démontrer qu'il n'y a aucune contradiction entre les deux thèses. Cependant, peut-être ne sont-elles pas absolument inconciliables. C'est ce que Rousseau lui-même a essayé de démontrer, vers la fin de sa vie[1]:

« Suivant de mon mieux le fil de ses méditations [de Rousseau], j'y vis partout le développement de son grand principe, que la nature a fait l'homme heureux et bon, mais que la société le déprave et le rend misérable... Dans ses premiers écrits, il s'attache davantage à détruire ce prestige d'illusion qui nous donne une admiration stupide pour les instruments de nos misères et à corriger cette estimation trompeuse qui nous fait honorer des talents pernicieux et mépriser des vertus utiles. Partout il nous fait voir l'espèce humaine meilleure, plus sage et plus heureuse dans sa constitution primitive ; aveugle, misérable et méchante, à mesure qu'elle s'en éloigne ; son but est de redresser l'erreur de nos jugements, pour retarder le progrès de nos vices, et nous montrer que, là où nous cherchons

1. *Rousseau juge de Jean-Jacques*, III.

la gloire et l'éclat, nous ne trouvons, en effet, qu'erreurs et misères.

« Mais la nature humaine ne rétrograde pas, et jamais on ne remonte vers les temps d'innocence et d'égalité, quand une fois on s'en est éloigné ; c'est encore un des principes sur lesquels il a le plus insisté. Ainsi son objet ne pouvait être de ramener les peuples nombreux, ni les grands États, à leur première simplicité, mais seulement d'arrêter, s'il était possible, les progrès de ceux dont la petitesse et la situation les ont préservés d'une marche aussi rapide vers la perfection de la société et vers la détérioration de l'espèce. Ces distinctions méritaient d'être faites et ne l'ont point été. On s'est obstiné à l'accuser de vouloir détruire les sciences, les arts, les théâtres, les académies et replonger l'univers dans sa première barbarie ; et il a toujours insisté, au contraire, sur la conservation des institutions existantes, soutenant que leur destruction ne ferait qu'ôter les palliatifs en laissant les vices, et substituer le brigandage à la corruption ; il avait travaillé pour sa patrie [Genève] et pour les petits États constitués comme elle... »

ROUSSEAU INDIVIDUALISTE ; LE DROIT NATUREL

C'est une conception individualiste, — presque anarchiste, — qui a inspiré le *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Dans le *Contrat social*, a-t-il vraiment abandonné cette conception ? En ce dernier ouvrage ne s'est-il pas préoccupé aussi d'assurer à l'individu le plein développement de sa liberté ? Seulement, puisque le retour à l'état de nature est impossible, c'est au *pacte social* qu'il faudra avoir recours.

D'ailleurs, rien ne prouve mieux encore l'individualisme de Rousseau que sa conception du droit naturel. Déjà, dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, il établit que le droit naturel repose, non pas sur l'état de nature primitif de l'humanité, mais sur les sentiments innés du cœur humain[1] :

« Laissant donc tous les livres scientifiques qui ne nous apprennent qu'à voir les hommes tels qu'ils se sont faits, et méditant sur les premières et les plus simples opérations de l'âme humaine, j'y crois apercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos

1. *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Préface.

semblables. C'est du concours et de la combinaison que notre esprit est en état de faire de ces deux principes, sans qu'il soit nécessaire d'y faire entrer celui de sociabilité, que me paraissent découler toutes les règles du droit naturel. »

LE DROIT NATUREL ET LE CONTRAT SOCIAL

Le droit naturel est la source de tout contrat. Le contrat social ne peut enfreindre les lois naturelles :

« Il n'est pas plus permis d'enfreindre les lois naturelles par le contrat social qu'il n'est permis d'enfreindre les lois positives par les contrats des particuliers, et ce n'est que par ces lois mêmes qu'existe la liberté qui donne force à l'engagement[1]. »

Tout le problème de l'organisation sociale, c'est précisément de trouver le meilleur moyen d'assurer le droit naturel, la liberté naturelle des hommes.

LE FONDEMENT DE L'AUTORITÉ

La question revient à dégager le fondement de l'autorité. Dans le *Contrat social,* Rousseau s'applique d'abord à montrer que l'autorité ne saurait être fondée sur le droit du plus fort :

1. *Lettres de la Montagne*, VIe.

« Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir. De là le droit du plus fort, droit pris ironiquement en apparence, et réellement établi en principe. Mais ne nous expliquera-t-on jamais ce mot? La force est une puissance physique ; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté, c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir ?

« Supposons un moment ce prétendu droit. Je dis qu'il n'en résulte qu'un galimatias inexplicable. Car, sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause : toute force qui surmonte la première succède à son droit. Sitôt qu'on peut désobéir impunément, on le peut légitimement ; et, puisque le plus fort a toujours raison, il ne s'agit que de faire en sorte qu'on soit le plus fort. Or, qu'est-ce qu'un droit qui périt quand la force cesse ? S'il faut obéir par force, on n'a pas besoin d'obéir par devoir ; et, si l'on n'est plus forcé d'obéir, on n'y est plus obligé. On voit donc que ce mot de *droit* n'ajoute rien à la force ; il ne signifie ici rien du tout... [1] »

Puisque la force ne produit aucun droit, et puis-

1. *Contrat Social*, l. I, chap. III.

que réellement les hommes ne peuvent aliéner leur liberté, toute autorité légitime ne peut avoir d'autre fondement que « des conventions ».

LE PACTE SOCIAL

Ainsi, on aboutit forcément au pacte social, qui devra assurer les droits et sauvegarder la liberté de chacun des associés. C'est le chapitre relatif à ce pacte social qui constitue la pièce maîtresse de toute l'œuvre de Rousseau ; il importe donc de le reproduire *in extenso*[1] :

« Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent, par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être.

« Or, comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen pour se conserver que de former, par agrégation, une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile, et de les faire agir de concert.

1. *Contrat social*, l. I, chap. VI.

« Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs ; mais la force et la liberté de chaque homme étant les premiers instruments de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire et sans négliger les soins qu'il se doit ? Cette difficulté, ramenée à mon sujet, peut s'énoncer en ces termes :

« Trouver une forme d'association qui défende « et protège de toute la force commune la personne « et les biens de chaque associé, et par laquelle « chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant « qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. » Tel est le problème fondamental dont le *Contrat social* donne la solution.

« Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet ; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement reconnues, jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premier droits, et reprenne sa liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça.

« Ces clauses, bien entendues, se réduisent toutes à une seule, savoir : l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté ; car, premièrement, chacun se donnant tout entier,

la condition est égale pour tous ; et, la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres.

« De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être, et nul associé n'a plus rien à réclamer : car, s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun, étant en quelque point son propre juge, prétendrait bientôt l'être en tous ; l'état de nature subsisterait, et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine.

« Enfin, chacun se donnant à tous ne se donne à personne ; et, comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a.

« Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants : « *Chacun de nous met en commun* « *sa personne et toute sa puissance sous la suprême* « *direction de la volonté générale, et nous recevons en* « *corps chaque membre comme partie indivisible du* « *tout.* »

« A l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif, composé d'autant

de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *Moi* commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique, qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres, prenait autrefois le nom de *Cité,* et prend maintenant celui de *République* ou de *Corps politique*, lequel est appelé par ses membres *État* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif, *Puissance* en le comparant à ses semblables. A l'égard des associés, ils prennent collectivement le nom de *Peuple,* et s'appellent en particulier *Citoyens,* comme participants à l'autorité souveraine, et *Sujets,* comme soumis aux lois de l'État. Mais ces termes se confondent souvent et se prennent l'un pour l'autre ; il suffit de les savoir distinguer quand ils sont employés dans toute leur précision. »

LA SOUVERAINETÉ DU PEUPLE

Ce sont tous les individus associés qui forment le *souverain.* Le souverain représente donc la *volonté générale.* Ainsi s'explique son pouvoir absolu et légitime :

« ... Le souverain, n'étant formé que des particuliers qui le composent, n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur ; par conséquent, la puissance souveraine n'a nul besoin de garant envers les

sujets, parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres, et nous verrons ci-après qu'il ne peut nuire à aucun en particulier. Le souverain, par cela seul qu'il est, est toujours ce qu'il doit être.

« Mais il n'en est pas ainsi des sujets envers le souverain, auquel, malgré l'intérêt commun, rien ne répondrait de leurs engagements, s'il ne trouvait des moyens de s'assurer de leur fidélité.

« En effet, chaque individu peut, comme homme, avoir une volonté particulière, contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen. Son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun : son existence absolue, et naturellement indépendante, peut lui faire envisager ce qu'il doit à la cause commune comme une contribution gratuite, dont la perte sera moins nuisible aux autres que le payement n'en est onéreux pour lui, et, regardant la personne morale qui constitue l'État comme un être de raison, parce que ce n'est pas un homme, il jouirait des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet, injustice dont le progrès causerait la ruine du corps politique.

« Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement, qui seul peut donner de la force aux autres :

que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps ; ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre : car telle est la condition qui, donnant chaque citoyen à la patrie, le garantit de toute dépendance personnelle ; condition qui fait l'artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels sans cela seraient absurdes, tyranniques et sujets aux plus énormes abus...[1] »

CARACTÈRES DE LA SOUVERAINETÉ

Par tout ce qui précède, on s'explique que la souveraineté doive être inaliénable et indivisible.

La souveraineté, représentant la volonté générale, ne peut jamais s'aliéner au profit d'un seul, car alors le pacte social serait rompu[2] :

« Si le peuple promet simplement d'obéir, il se dissout par cet acte, il perd sa qualité de peuple ; à l'instant qu'il y a un maître, il n'y a plus de souverain, et dès lors le corps politique est détruit. »

Lorsqu'un souverain unique gouverne, il n'y a plus de communauté sociale, mais seulement un maître et des esclaves.

1. *Contrat Social*, l. I, chap. VII.
2. *Contrat Social*, l. II, chap. I.

Un autre caractère de la souveraineté, c'est d'être indivisible. Rousseau combat énergiquement la conception de la séparation des pouvoirs ; c'est une grave faute de diviser la souveraineté « en force et en volonté, en puissance législative et en puissance exécutive » :

« Cette erreur vient de ne s'être pas fait des notions exactes de l'autorité souveraine, et d'avoir pris pour des parties de cette autorité ce qui n'en était que des émanations. Ainsi, par exemple, on a regardé l'acte de déclarer la guerre et celui de faire la paix comme des actes de souveraineté, ce qui n'est pas, puisque chacun de ces actes n'est point une loi, mais seulement une application de la loi, un acte particulier qui détermine le cas de la loi, comme on le verra clairement quand l'idée attachée au mot *loi* sera fixée...[1] »

En réalité, c'est la puissance législative qui doit avoir la plénitude de l'autorité :

« Le pouvoir législatif consiste en deux choses inséparables : faire les lois et les maintenir, c'est-à-dire avoir inspection sur le pouvoir exécutif. Il n'y a point d'État au monde, où le souverain n'ait cette inspection. Sans cela toute liaison, toute insubordination manquant entre ces deux pouvoirs, le der-

1. *Contrat Social*, l. II, chap. III.

nier ne dépendrait point de l'autre; l'exécution n'aurait aucun rapport nécessaire aux lois; la loi ne serait qu'un mot et ce mot ne signifierait rien[1]. »

LE SYSTÈME REPRÉSENTATIF

Aussi le souverain ne peut-il être représenté par des délégués, par des députés, car ces représentants substitueraient leur volonté à celle du peuple. Le peuple anglais se trompe fort, quand il se croit libre; dès que ses députés sont élus, il est esclave[2]. Dans les *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*[3], Rousseau déclare :

« Là-dessus je ne puis qu'admirer la négligence, l'incurie, et, j'ose dire, la stupidité de la nation anglaise, qui, après avoir armé ses députés de la suprême puissance, n'y ajoute aucun frein pour régler l'usage qu'ils en pourront faire pendant sept ans entiers que dure leur commission. »

Rousseau conclut donc au gouvernement direct par le peuple. Mais il reconnaît que la chose est impossible dans les grands États. Il y aurait bien une solution, — et il la laisse entrevoir, — ce serait de développer le système des gouvernements fédé-

1. *Lettres de la Montagne*, VIII[e].
2. *Contrat Social*, l. III, chap. xv.
3. *Ibid.*, l. III, chap. vii.

ratifs qui uniraient les avantages des grands et des petits États :

« ... Presque tous les petits États, républiques et monarchies indifféremment, prospèrent par cela seul qu'ils sont petits, que tous les citoyens s'y connaissent mutuellement et s'entregardent, que les chefs peuvent voir par eux-mêmes le mal qui se fait, le bien qu'ils ont à faire, et que leurs ordres s'exécutent sous leurs yeux. Tous les grands peuples, écrasés par leurs propres masses, gémissent, ou comme vous dans l'anarchie, ou sous les oppresseurs subalternes qu'une gradation nécessaire force les rois de leur donner... Appliquez-vous à étendre et perfectionner le système des gouvernements fédératifs, le seul qui réunisse les avantages des grands, et des petits États, et par là le seul qui puisse vous convenir[1]... »

La forme de gouvernement fédératif est la seule qui soit capable de mettre un terme à l'état de guerre perpétuel.

LE GOUVERNEMENT

Cependant, ce n'est pas le peuple lui-même qui peut administrer le pays. Il est nécessaire qu'il y ait

1. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, chap. v.

un gouvernement, distinct du souverain, et qui décide des cas particuliers[1] :

« ... Il faut à la force publique un agent propre qui la réunisse et la mette en œuvre selon les directions de la volonté générale, qui serve à la communication de l'État et du souverain, qui fasse en quelque sorte dans la personne publique ce que fait dans l'homme l'union de l'âme et du corps. Voilà, quelle est, dans l'État, la raison du gouvernement, confondu mal à propos avec le souverain, dont il n'est que le ministre.

« Qu'est-ce donc que le gouvernement? Un corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté tant civile que politique.

« Les membres de ce corps s'appellent *magistrats* ou *rois,* c'est-à-dire *gouverneurs,* et le corps entier porte le nom de prince[2]. Ainsi ceux qui prétendent que l'acte par lequel un peuple se soumet à des chefs n'est point un contrat, ont grande raison. Ce n'est absolument qu'une commission ; un emploi, dans lequel, simples officiers du souverain, ils exercent en son nom le pouvoir dont il les a fait dépositaires, et qu'il

1. *Contrat Social,* l. III, chap. 1.

2. C'est ainsi qu'à Venise on donne au collège le nom de *sérénissime prince,* même quand le Doge n'y assiste pas (*Note de Rousseau*).

peut limiter, modifier et reprendre quand il lui plaît, l'aliénation d'un tel droit étant incompatible avec la nature du corps social, et contraire au but de l'association.

« J'appelle donc gouvernement ou suprême administration l'exercice légitime de la puissance exécutive, et prince ou magistrat l'homme ou le corps chargé de cette administration... »

Rousseau distingue les divers gouvernements, s'efforce de déterminer les caractères de la démocratie, de l'aristocratie et de la monarchie ; il reconnaît que la première convient plutôt aux petits États, la deuxième, aux médiocres, la troisième, aux grands[1]. Les formes du gouvernement doivent varier suivant les conditions physiques (climat, population, étendue, fertilité):

« La liberté, n'étant pas un fruit de tous les climats, n'est pas à la portée de tous les peuples. Plus on médite ce principe établi par Montesquieu, plus on en sent la vérité. Plus on le conteste, plus on donne occasion de l'établir par de nouvelles preuves...

« Les lieux ingrats et stériles, où le produit ne vaut pas le travail, doivent rester incultes et déserts, ou seulement peuplés de sauvages ; les lieux où le

1. *Contrat Social,* l. III, c. 4, 5 et 6.

travail des hommes ne rend exactement que le nécessaire doivent être habités par des peuples barbares ; toute *politie* y serait impossible ; les lieux où l'excès du produit sur le travail est médiocre conviennent aux peuples libres ; ceux où le terroir abondant et fertile donne beaucoup de produits pour peu de travail veulent être gouvernés monarchiquement, pour consumer par le luxe du prince l'excès du superflu des sujets ; car il vaut mieux que cet excès soit absorbé par le gouvernement que dissipé par les particuliers. Il y a des exceptions, je le sais, mais ces exceptions mêmes confirment la règle, en ce qu'elles produisent tôt ou tard des révolutions qui ramènent les choses dans l'ordre de la nature[1]. »

LE PEUPLE EST MAITRE DE CHANGER LA FORME DU GOUVERNEMENT

Il arrive que le gouvernement s'altère, qu'il usurpe la souveraineté. Dans ce cas, le pacte social est rompu, et le peuple peut légitimement changer le gouvernement :

« Quand il arrive que le peuple institue un gouvernement héréditaire, soit monarchique dans une famille, soit aristocratique dans un ordre de citoyens,

1. *Contrat Social*, l. III, chap. 8.

ce n'est point un engagement qu'il prend; c'est une forme provisionnelle qu'il donne à l'administration, jusqu'à ce qu'il lui plaise d'en ordonner autrement.

« Il est vrai que ces changements sont toujours dangereux, et qu'il ne faut jamais toucher au gouvernement établi que lorsqu'il devient incompatible avec le bien public; mais cette circonspection est une maxime de politique, et non pas une règle de droit; et l'État n'est pas plus tenu de laisser l'autorité civile à ses chefs que l'autorité militaire à ses généraux[1]... »

DES BORNES DU POUVOIR SOUVERAIN, ET DE L'ÉGALITÉ DES CITOYENS

Si la souveraineté de l'État est la conséquence du contrat social, cependant les droits naturels des individus ne doivent subir aucune atteinte; en effet, un acte de souveraineté n'est pas une convention du supérieur avec l'inférieur, mais une convention du corps avec chacun de ses membres:

« On voit par là que le pouvoir souverain, tout absolu, tout sacré, tout inviolable qu'il est, ne passe ni ne peut passer les bornes des conventions générales, et que tout homme peut disposer pleinement de ce qui lui a été laissé de ses biens et de sa liberté

1. *Contrat Social.* III, 18.

par ces conventions; de sorte que le souverain n'est jamais en droit de charger un sujet plus qu'un autre, parce qu'alors, l'affaire devenant particulière, son pouvoir n'est plus compétent.

« Ces distinctions une fois admises, il est si faux que, dans le contrat social, il y ait de la part des particuliers aucune renonciation véritable, que leur situation, par l'effet de ce contrat, se trouve réellement préférable à ce qu'elle était auparavant, et qu'au lieu d'une aliénation ils n'ont fait qu'un échange avantageux d'une manière d'être incertaine et précaire contre une autre meilleure et plus sûre, de l'indépendance naturelle contre la liberté, du pouvoir de nuire à autrui contre leur propre sûreté, et de leur force, que d'autres pouvaient surmonter, contre un droit que l'union sociale rend invincible. Leur vie même, qu'ils ont dévouée à l'État, en est continuellement protégée; et, lorsqu'ils l'exposent pour sa défense, que font-ils alors que lui rendre ce qu'ils ont reçu de lui[1]?... »

Le contrat social a aussi pour effet d'établir l'égalité de tous les citoyens, car la volonté générale s'applique à tous de la même façon :

« Par quelque côté qu'on remonte au principe, on arrive toujours à la même conclusion; savoir,

1. *Contrat Social*, II, 4.

que le pacte social établit entre les citoyens une telle égalité qu'ils s'engagent tous sous les mêmes conditions et doivent jouir tous des mêmes droits. Ainsi, par la nature du pacte, tout acte de souveraineté, c'est-à-dire tout acte authentique de la volonté générale, oblige ou favorise également tous les citoyens ; en sorte que le souverain connaît seulement le corps de la nation et ne distingue aucun de ceux qui la composent[1]... »

Ainsi l'État, tel que le conçoit Rousseau, l'État démocratique doit avoir pour mission d'assurer, tout à la fois, la liberté et l'égalité des citoyens.

AUTORITÉ DE L'ÉTAT EN MATIÈRE D'ÉDUCATION, EN MATIÈRE RELIGIEUSE

Pratiquement, l'État doit jouir d'une très grande autorité. Ainsi, c'est à lui de régler l'éducation des enfants :

« S'il y a des lois pour l'âge mûr, il doit y en avoir pour l'enfance, qui enseignent à obéir aux autres ; et, comme on ne laisse pas la raison de chaque homme unique arbitre de ses devoirs, on doit d'autant moins abandonner aux lumières et aux préjugés des pères l'éducation de leurs enfants, qu'elle importe à l'État encore plus qu'aux pères :

1. *Contrat Social*, II, 4.

car, selon le cours de la nature, la mort du père lui dérobe souvent les derniers fruits de cette éducation ; mais la patrie en sent tôt ou tard les effets : l'État demeure et la famille se dissout[1]... »

Si Rousseau pense que l'État doit admettre toutes les religions, toutes celles du moins qui ne sont pas intolérantes et dont les dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du citoyen, il désire aussi la création d'une religion civile, qui aurait un caractère purement moral et civique :

« Il y a une profession de foi purement civile et dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas ; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois et d'immoler, au besoin, sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort ; il a commis le plus grand des crimes : il a menti devant les lois.

« Les dogmes de la religion civile doivent être

1. *Discours sur l'Économie politique*, 2e partie.

simples, en petit nombre, énoncés avec précision, sans explications ni commentaires. L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchants, la sainteté du contrat social et des lois, voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul : c'est l'intolérance ; elle rentre dans les cultes que nous avons exclus[1]. »

LES IDÉES SOCIALES DE ROUSSEAU

A plusieurs reprises, Rousseau s'est livré à des attaques violentes contre le principe même de la propriété, contre l'inégalité des conditions, contre les iniquités sociales. Toutefois, il n'est pas communiste ; il ne pense pas que, dans une société organisée, il soit possible de supprimer la propriété. Tout ce que l'État peut faire, c'est de la réglementer, de prévenir la trop grande inégalité des fortunes :

« ... C'est sur la médiocrité seule que s'exerce toute la force des lois ; elles sont également impuissantes contre les trésors du riche et contre la misère du pauvre ; le premier les élude, le second

1. *Contrat Social*, IV, 8. Voy. aussi les *Lettres de la Montagne*, *passim*.

leur échappe ; l'un brise la toile, et l'autre passe au travers.

« C'est donc une des plus importantes affaires du gouvernement de prévenir l'extrême inégalité des fortunes, non en enlevant les trésors à leurs possesseurs, mais en ôtant à tous les moyens d'en accumuler, ni en bâtissant des hôpitaux pour les pauvres, mais en garantissant les citoyens de le devenir. Les hommes inégalement distribués sur le territoire et entassés dans un lieu tandis que les autres se dépeuplent ; les arts d'agrément et de pure industrie favorisés aux dépens des métiers inutiles et pénibles ; l'agriculture sacrifiée au commerce ; le publicain rendu nécessaire par la mauvaise administration des deniers de l'État ; enfin la vénalité poussée à un tel excès, que la considération se compte avec les pistoles et que les vertus mêmes se vendent à prix d'argent : telles sont les causes les plus sensibles de l'opulence et de la misère, de l'intérêt particulier substitué à l'intérêt public, de la haine mutuelle des citoyens, de leur indifférence pour la cause commune, de la corruption du peuple et de l'affaiblissement de tous les ressorts du gouvernement. Tels sont par conséquent les maux que l'on guérit difficilement quand ils se font sentir, mais qu'une sage administration doit prévenir, pour maintenir avec les bonnes mœurs le respect

pour les lois, l'amour de la patrie et la vigueur de la volonté générale[1]. »

Rousseau pense que c'est surtout par des moyens moraux qu'on peut prévenir la trop grande inégalité des fortunes ; mais il croit aussi que des mesures relatives aux successions et des impôts convenablement réglés pourront avoir pour effet de « renfermer la propriété dans les bornes les plus étroites » :

« Il est certain que le droit de propriété est le plus sacré de tous les droits des citoyens, et plus important à certains égards que la liberté même... D'un autre côté, il n'est pas moins sûr que le maintien de l'État et du gouvernement exige des frais et de la dépense ; et, comme quiconque accorde la fin ne peut refuser les moyens, il s'ensuit que les membres de la société doivent contribuer de leurs biens à son entretien. De plus, il est difficile d'assurer d'un côté la propriété des particuliers sans l'attaquer d'un autre, et il n'est pas possible que tous les règlements qui regardent l'ordre des successions, les testaments, les contrats ne gênent les citoyens à certains égards sur la disposition de leur propre bien, et par conséquent sur leur droit de propriété[2]... »

1. *Discours sur l'Économie politique*, 2e partie.
2. *Ibid.*, 3e partie.

C'est aussi de l'égalité sociale que doit se préoccuper l'État, lorsqu'il établit le régime des impôts publics. La contribution la plus équitable, c'est la taxe personnelle, mais à la condition qu'on tienne compte de tous les éléments susceptibles d'établir une juste proportion :

« ...Premièrement, on doit considérer le rapport des quantités selon lequel, toutes choses égales, celui qui a dix fois plus de bien qu'un autre doit payer dix fois plus que lui ; secondement, le rapport des usages, c'est-à-dire la distinction du nécessaire et du superflu. Celui qui n'a que le simple nécessaire ne doit rien payer du tout ; la taxe de celui qui a du superflu peut aller au besoin jusqu'à concurrence de tout ce qui excède son nécessaire... Un troisième rapport qu'on ne compte jamais, et qu'on devrait toujours compter le premier est celui des utilités que chacun retire de la confédération sociale, qui protège fortement les immenses possessions du riche, et laisse à peine un misérable jouir de la chaumière qu'il a construite de ses mains. Tous les avantages de la société ne sont-ils pas pour les puissants et les riches?...

« Si l'on combine avec soin toutes ces choses, on trouvera que, pour répartir les taxes d'une manière équitable et vraiment proportionnelle, l'imposition n'en doit pas être faite seulement en raison des

biens des contribuables, mais en raison composée de la différence de leurs conditions et du superflu de leurs biens[1]... »

Rousseau recommande aussi les impôts sur les objets de luxe, qui, frappant les riches et non les pauvres, contribueraient à rétablir l'égalité des fortunes, à rapprocher « insensiblement toutes les fortunes de cette médiocrité qui fait la véritable force d'un État ». Il perçoit très nettement que l'égalité sociale est la condition indispensable de l'égalité politique et de l'égalité devant la loi.

Bibliographie. — *Contrat social*, éd. Dreyfus-Brisac, 1896, in-8, et éd. Beaulavon, 1903, in-12; Alf. Espinas, *Le système de Rousseau* (*Revue internationale de l'enseignement*, 1895); M. Liepmann, *Die Rechtsphilosophie des J.-J. Roussseau*, Berlin, 1898, in-8; F. Haymann, *J.-J. Rousseau's Sozialphilosophie*, Leipzig, 1898, in-8; J.-L. Windenberger, *Essai sur le système de politique étrangère de J.-J. Rousseau : la République confédérative*, 1900, in-8; A. Lichtenberger, *Le socialisme au XVIII[e] siècle*, 1895; Henry Michel, *L'Idée de l'État*, 1896; *J.-J. Rousseau*, Leçons faites à l'École des Hautes Études Sociales par Baldensperger, Beaulavon, Benrubi, Bouglé, Albert Cahen, etc., Paris, Alcan, 1912, in-8; P.-M. Masson. *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, 3 vol. in-8, 1916 (Thèse de doctorat ès lettres).

1. *Discours sur l'économie politique*, 3[e] partie.

II

DIDEROT

Bien que Diderot n'ait créé aucun système politique vraiment original, et que par certaines de ses idées il semble se rapprocher de Voltaire et de Montesquieu, cependant, par les tendances les plus profondes de son esprit, il se rattache à la conception démocratique.

C'est ainsi qu'il discute le fondement de l'autorité suivant une méthode tout à fait analogue à celle de Rousseau ; à cet égard, l'article *Autorité*, qu'il a écrit pour l'*Encyclopédie*[1], est tout ce qu'il y a de plus significatif :

« Le prince tient de ses sujets mêmes l'*autorité* qu'il a sur eux ; et cette *autorité* est bornée par les lois de la nature et de l'État. Les lois de la nature

1. Ed. Assézat, t. XIII, pp. 392 et sqq. — C'est la même conception que l'on retrouve dans ses *Observations sur les instructions de S. M. Impériale pour la confection des lois* (Tourneux, *Diderot et Catherine II*, app. D, pp. 562-563).

et de l'État sont les conditions sous lesquelles ils se sont soumis à son gouvernement. L'une de ces conditions est que, n'ayant de pouvoir et d'*autorité* sur eux que par leur choix et de leur consentement, il ne peut jamais employer cette *autorité* pour casser l'acte ou le contrat par lequel elle lui a été déférée : il agirait dès lors contre lui-même, puisque son autorité ne peut subsister que par le titre qui l'a établie. Qui annule l'un détruit l'autre. Le prince ne peut donc pas disposer de son pouvoir et de ses sujets sans le consentement de la nation, indépendamment du choix marqué dans le contrat de soumission. S'il en usait autrement, tout serait nul, et les lois le relèveraient des promesses et des serments qu'il aurait pu faire, comme un mineur qui aurait agi sans connaissance de cause, puisqu'il aurait prétendu disposer de ce qu'il n'avait qu'en dépôt et avec clause de substitution, de la même manière que s'il l'avait eu en toute propriété et sans aucune condition.

« D'ailleurs, le gouvernement, quoique héréditaire dans une famille, et mis entre les mains d'un seul, n'est pas un bien particulier, mais un bien public, qui par conséquent ne peut jamais être enlevé au peuple, à qui seul il appartient essentiellement et en pleine propriété. Aussi est-ce toujours lui qui en fait le bail : il intervient toujours dans le

contrat qui en adjuge l'exercice. Ce n'est pas l'État qui appartient au prince, c'est le prince qui appartient à l'État...

« Les conditions de ce pacte sont différentes dans les différents États. Mais partout la nation est en droit de maintenir envers et contre tout le contrat qu'elle a fait ; aucune puissance ne peut le changer ; et, quand il n'a plus lieu, elle rentre dans le droit et dans la pleine liberté d'en passer un nouveau avec qui et comme il lui plaît. C'est ce qui arriverait en France, si, par le plus grand des malheurs, la famille entière régnante venait à s'éteindre jusque dans ses moindres rejetons ; alors le sceptre et la couronne retourneraient à la nation. »

C'est déjà la théorie du *Contrat social,* et exprimée onze ans avant l'apparition de l'ouvrage de Rousseau. D'ailleurs, dans la pratique, Diderot se montre partisan de la monarchie constitutionnelle et de la séparation des pouvoirs[1]. Les vœux de la nation seront exprimés par des représentants, qui ne pourront être choisis que parmi les propriétaires, et il définit ainsi ces derniers :

« Des citoyens plus éclairés que les autres, plus intéressés à la chose publique, que leurs posses-

1. Voy. l'article *Liberté civile* de l'*Encyclopédie* (éd. Assézat, t. XV, p. 510).

sions attachent à la patrie, que leur position mette à portée de sentir les besoins de l'État, les abus qui s'introduisent et les remèdes qu'il convient d'y porter[1]. »

Malgré la confiance excessive qu'il a accordée à Catherine II, bien qu'il ait vu en elle le Messie attendu par les philosophes, on ne saurait considérer Diderot comme un partisan du despotisme éclairé :

« Méfiez-vous, dit-il en un endroit[2], d'un souverain qui sait par cœur Aristote, Tacite, Machiavel. »

Et ailleurs[3] :

« Le gouvernement arbitraire d'un prince juste et éclairé est toujours mauvais. Ses vertus sont la plus dangereuse et la plus sûre des séductions : elles accoutument insensiblement un peuple à aimer, à respecter, à servir son successeur, quel qu'il soit, méchant et stupide. »

En matière sociale, les tendances de Diderot sont aussi nettement démocratiques ; malgré la réserve à laquelle il est tenu dans l'*Encyclopédie*, on le sent nettement hostile aux privilèges :

1. Art. *Représentants* de l'*Encyclopédie* (éd. Assézat, t. XVI, p. 16).
2. *Principes de politique des souverains* (1775), n° LXIII (éd. Assézat, t. II, p. 472).
3. *Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius, intitulé « l'Homme »*, 1773-1774 (éd. Assézat, t. II, p. 381).

« Il serait fort à souhaiter que les besoins de l'État, la nécessité des affaires ou des vues particulières n'eussent pas, autant qu'il est arrivé, multiplié les privilèges, et que de temps en temps on revînt sur ces motifs, auxquels ils doivent leur origine, qu'on les examinât soigneusement, et qu'ayant bien distingué la différence de ces motifs, on résolût de ne conserver que les privilèges qui auraient des vues utiles au prince et au public.

« ... Il semble qu'il faudrait distinguer dans tous les cas les personnes dont les services sont réels et utiles, soit au prince, soit au public, et ne pas avilir les faveurs dont ceux-ci jouissent légitimement en les confondant avec un grand nombre de gens inutiles à tous égards, et qui n'ont pour titres qu'un morceau de parchemin acquis presque toujours à très bas prix... Des abus des privilèges naissent deux inconvénients fort considérables : l'un, que la partie des citoyens la plus pauvre est toujours surchargée au delà de ses forces ; or cette partie est cependant la plus véritablement utile à l'État, puisqu'elle est composée de ceux qui cultivent la terre et procurent la subsistance aux ordres supérieurs ; l'autre inconvénient est que les privilèges dégoûtent les gens qui ont du talent et de l'éducation d'entrer dans les magistratures ou des professions qui exigent du travail et de l'application, et leur

font préférer de petites charges et de petits emplois, où il ne faut que de l'avidité, de l'intrigue et de la morgue pour se soutenir et en imposer au public...[1] »

Nous voyons que Diderot, sans être socialiste, sans croire que l'égalité sociale puisse être établie d'une façon absolue, souhaite que les inégalités de fortune disparaissent de plus en plus. Il s'est intéressé tout particulièrement aux travailleurs, aux artisans : en écrivant tant d'articles dans l'*Encyclopédie* sur les arts mécaniques, il s'est proposé, non seulement de les réhabiliter aux yeux des lettrés et des gens du monde, mais encore d'ennoblir ceux qui les pratiquent.

Il a conçu aussi l'idée d'un enseignement vraiment démocratique, qui s'adressera à toutes les classes de la société :

« Une Université, c'est une école dont la porte est ouverte indistinctement à tous les enfants d'une nation, et où les maîtres, payés par l'État, les initient à la connaissance élémentaire de toutes les sciences. — Je dis *indistinctement,* parce qu'il serait aussi cruel qu'absurde de condamner à l'ignorance les conditions subalternes de la société. »

Pour le peuple, il demande un enseignement

1. *Encyclopédie,* art. *Privilèges.*

obligatoire, gratuit et surtout laïque, et il veut que les enfants indigents reçoivent même « du pain et « des livres[1]. »

Enfin, il convient de noter que, plus qu'aucun de ses contemporains, Diderot a une confiance illimitée dans la raison, dans la puissance de l'esprit humain ; que, loin de se perdre dans les abstractions, il perçoit très fortement la réalité, et qu'il est très exactement renseigné sur les mœurs et les institutions, non seulement de la France, mais des pays voisins[2].

Bibliographie. — *Œuvres complètes*, éd. Assézat et Tourneux, 1875-1879, 20 vol. in-8 ; M. Tourneux, *Diderot et Catherine II*, 1900, in-8 ; Rosenkranz, *Diderot's Leben und Werke*, Leipzig, 1886, 2 vol. in-8 ; Caro, *La fin du XVIIIe siècle*. 1880 ; J. Morley, *Diderot and the Encyclopaedists*, Londres, 1891, 2 vol. in-8 ; L. Ducros, *Diderot, l'homme et l'écrivain*, 1894, in-12 ; Henri Sée, *Les idées volitiques de Diderot* (*Revue hist.*, 1897).

1. *Plan d'une Université* (éd. Assézat, t. III).
2. Voy. notamment son *Essai historique sur la police* (*Revue historique*, t. XXV), son *Plan d'une Université*, son *Essai sur les études en Russie* (éd. Assézat, t. III).

III

HELVÉTIUS ET D'HOLBACH

Chez Helvétius et chez d'Holbach, moins encore que chez Diderot, on ne trouve de doctrine politique bien ferme, bien cohérente. Quoi qu'on en ait dit, il serait inexact de voir en eux des adeptes du despotisme éclairé. Helvétius, notamment, signale les vices du gouvernement d'un seul, du gouvernement purement arbitraire, et même du régime oligarchique ; c'est le régime démocratique qui paraît avoir ses préférences :

« La puissance suprême partagée dans toutes les classes des citoyens est l'âme qui, répandue également dans tous les membres d'un État, le vivifie, le rend sain et robuste.

« Qu'on ne s'étonne donc point si cette forme du gouvernement a toujours été citée comme la meilleure. Les citoyens, libres et heureux, n'y obéissent qu'à la législation qu'eux-mêmes se sont donnée ; ils ne voient au-dessus d'eux que la justice et la

loi ; ils vivent en paix, parce que, au moral comme au physique, c'est l'équilibre des forces qui produit le repos. L'ambition d'un homme l'a-t-elle rompu? N'existe-t-il plus de dépendance entre les diverses classes de citoyens ? Est-il ou, comme en Perse, un homme, ou, comme en Pologne, un corps de grands dont l'intérêt s'isole de celui de leur nation ? L'on n'y rencontre que des oppresseurs et des opprimés ; et les citoyens se partagent en deux classes, l'une d'esclaves, et l'autre de tyrans...[1] »

Helvétius pense que ce qui importe surtout, c'est que l'organisation sociale assure le bonheur des individus, garantisse leurs droits essentiels. Il ne cesse de plaider en faveur de la liberté de penser et d'écrire, de s'élever contre l'intolérance religieuse :

« Cette espèce d'intolérance est la plus dangereuse. L'amour du pouvoir en est le motif, et la religion le prétexte. Que punit-on dans l'hérétique ou l'impie ? L'homme assez audacieux pour penser d'après lui, pour croire plus à sa raison qu'à celle des prêtres et pour se déclarer leur égal. Ce prétendu vengeur du ciel ne l'est jamais que de son orgueil humilié. Le prêtre est le même dans presque toutes les religions.

« ... Se peut-il que des hommes couverts des hail-

1. *De l'Homme*, IV, XI.

lons de la pénitence et du masque de la charité aient en tous temps été les plus atroces ? Quoi ! Le jour de la tolérance ne luit point encore ? Quoi ! Des gens honnêtes se haïssent et se persécutent sans honte pour des disputes de mots, souvent pour le choix des erreurs, et parce qu'ils portent les noms divers de luthériens, de calvinistes, de catholiques, de mahométans, etc...[1] »

Quant à d'Holbach, comme Helvétius, il déclare que la société doit se préoccuper essentiellement d'assurer le bonheur des individus, leur bien-être :

« La société n'est utile que parce qu'elle fournit à ses membres les moyens de travailler librement à leur bonheur. D'où il suit que le gouvernement, fait pour exécuter les intentions de la société qu'il représente, doit à ses sujets la liberté nécessaire à leurs travaux, et doit assurer cette liberté par des lois capables de réprimer tous ceux qui voudraient l'envahir. La liberté est donc une dette et non une faveur, elle est un bien sans lequel tous les autres avantages disparaissent. La société, le gouvernement, la loi ne sont faits que pour nous tracer la route au bien-être, de façon à ne point mettre d'obstacles au bien-être des autres...[2] »

1. *De l'Homme*, IV, XVIII.
2. *Système social*, II, III.

La société doit garantir les droits des individus, et notamment la liberté de pensée et la tolérance religieuse :

« La libre communication des idées, l'instruction, la publication des découvertes utiles sont des choses intéressantes pour toute société. Tout bon citoyen doit ses talents et ses lumières à ses associés. Ainsi, dans un pays bien gouverné, l'homme est en droit de penser, de parler et d'écrire ; cette liberté est une digue puissante et nécessaire contre les complots et les attentats de la tyrannie. Un bon avis, un écrit peuvent être quelquefois des services importants. Il n'est point de citoyen qui ne doive contribuer à la félicité de son pays. L'homme qui pense, inutile et désagréable sous le despotisme, sert sa patrie par ses recherches et ses réflexions. L'apathie, l'indifférence pour le bien public ne peuvent être des vertus que dans des esclaves ; elles n'en sont pas pour l'homme de bien, qui doit s'intéresser au bonheur de sa patrie.

« ... La liberté de penser en matière de religion ne peut être ravie aux hommes que par une injustice aussi absurde qu'inutile. Chaque homme, ayant reçu la religion de ses pères, y est attaché par habitude et la suppose nécessaire à son bonheur éternel : il n'appartient donc qu'à la tyrannie de vouloir lui arracher ce qui lui paraît indispensable

à son bien-être. Nonobstant ces réflexions si simples, on ne voit pas, même dans les nations les plus libres, une tolérance complète en matière de religion[1]. »

D'Holbach n'attache qu'une très faible importance à la forme du gouvernement. Non point qu'il admette le despotisme, même *légal* ; et il s'explique très nettement à cet égard :

« ... Le despotisme ne peut pas être regardé comme une forme de gouvernement ; il est évidemment l'absence de toutes les formes, l'anéantissement de toutes les règles. Il ne peut être légal, parce que, uniquement fondé sur le caprice, il est contraire aux lois naturelles, qui toujours sont conformes à la justice ; il est contraire aux lois civiles, qui ne peuvent jamais déroger à celles de la nature ; il est contraire aux lois fondamentales d'un État, qui toujours doivent avoir pour objet l'administration équitable de l'État. Un *despotisme légal* est une contradiction dans les termes...[2] »

Mais, qu'il s'agisse de monarchie, d'aristocratie ou de démocratie, il ne croit pas possible d'affirmer la supériorité d'une de ces formes de gouvernement sur les autres :

« Des spéculateurs ont longtemps disputé pour

1. *Système social,* II, v.
2. *Ibid.*, II, xiii.

découvrir quelle pouvait être la forme de gouvernement la plus avantageuse pour un État ou la plus propre à procurer ou maintenir la félicité publique. Ils n'ont sans doute pas vu que toutes les formes étaient parfaitement indifférentes, pourvu que des lois sensées, soutenues par toute la force de la société, continssent également les chefs pour les empêcher d'abuser de la liberté. Un bon gouvernement est celui où personne n'a le pouvoir d'être injuste ou d'enfreindre impunément les lois. Toute forme de gouvernement est avantageuse dès qu'elle laisse tout pouvoir à la loi... »

D'Holbach se montre donc très nettement hostile aux révolutions, qu'il considère comme funestes au bien public :

« Dans les différentes réformes que les hommes ont faites pour améliorer leurs gouvernements, la raison, l'utilité réelle de l'État, le bien public ne furent presque jamais consultés. Tous les changements qui furent tentés n'ont été, pour l'ordinaire, que les ouvrages informes du trouble, de la discorde, du vertige, de l'ambition, du fanatisme. D'après de pareils mobiles, il n'est pas surprenant que, loin de rendre leur sort meilleur, les nations n'aient souvent fait que de le rendre plus déplorable. Les peuples, toujours enivrés des folies qu'on leur inspire, ne sont, pour l'ordinaire, que les instru-

ments aveugles de quelques factieux, qui leur font espérer la fin d'abus souvent légers dont ils se plaignent, et qu'ils s'exagèrent, et qui ne tardent pas à leur faire éprouver des maux plus réels que ceux qui leur donnaient de l'humeur... »

« Non, ce n'est point par des convulsions dangereuses, ce n'est point par des combats, des régicides et des crimes inutiles que les plaies des nations pourront se refermer. Ces remèdes violents sont toujours plus cruels que les maux qu'on veut faire disparaître. C'est à l'aide de la vérité que l'on peut faire descendre Astrée parmi les habitants de la terre. La voix de la raison n'est ni séditieuse, ni sanguinaire. Les réformes qu'elle propose, pour êtres lentes, ne sont que mieux concertées...[1] »

D'Holbach semble partisan du régime représentatif et il étudie avec assez de soin le caractère de ce gouvernement. Il examine les conditions dans lesquelles doivent être élus les représentants du peuple ; ceux-ci ne sauraient être perpétuels et on doit les choisir parmi les propriétaires :

« ... Nul représentant d'un peuple ne doit être perpétuel, ni transmettre son droit à sa postérité. Les intérêts de tout homme sont sujets à varier : tout corps permanent se fait des droits et des inté-

1. *Système social*, II, II.

rêts à part. La naissance ne donne ni les talents, ni la sagesse, ni les vertus nécessaires pour remplir des fonctions desquelles dépend le bien-être d'une nation tout entière. Le mérite personnel doit conduire à cette magistrature honorable.

« La faculté d'élire des représentants ne peut appartenir qu'à de vrais citoyens, c'est-à-dire à des hommes intéressés au bien public, liés à la patrie par des possessions qui lui répondent de leur attachement. Ce droit n'est pas fait pour une populace désœuvrée, pour des vagabonds indigents, pour des âmes viles et mercenaires. Des hommes qui ne tiennent pas à l'État ne sont pas faits pour choisir les administrateurs de l'État.

« Par le mot *peuple,* on ne désigne point ici une populace imbécile, qui, privée de lumières et de bon sens, peut à chaque instant devenir l'instrument et le complice des démagogues turbulents qui voudraient troubler la société. Tout homme qui a de quoi subsister honnêtement du fruit de sa possession, tout père de famille qui a des terres dans un pays doit être regardé comme citoyen. L'artisan, le marchand, le mercenaire doivent être protégés par l'État, qu'ils servent utilement à leur manière, mais ils n'en sont de vrais membres que lorsque, par leur travail et leur industrie, ils y ont acquis des biens-fonds. C'est le sol, c'est la glèbe qui fait

le citoyen. Un politique moderne a dit avec raison que la terre constitue la base physique et politique d'un État[1]. »

D'ailleurs, d'Holbach nous apparaît comme peu favorable à l'égalité sociale, qu'il considère, tout à la fois, comme chimérique et comme désavantageuse au bien public :

« La liberté ne consiste pas, comme quelques gens se l'imaginent, dans une égalité prétendue entre les concitoyens : cette chimère, adorée dans les états démocratiques, est totalement incompatible avec notre nature, qui nous rend inégaux pour les facultés, soit du corps, soit de l'esprit. Cette égalité serait encore injuste, et dès lors incompatible avec le bien de la société, qui veut que les citoyens les plus utiles à la chose publique soient les plus honorés, les mieux récompensés, sans être pour cela dispensés de la loi générale, qui prescrit à tous des règles uniformes. La vraie liberté consiste à se conformer à des lois qui remédient à l'inégalité naturelle des hommes, c'est-à-dire qui protègent également le riche et le pauvre, les grands et les petits, les souverains et les sujets. D'où l'on voit que la liberté est également avantageuse à tous les membres de la société...[2] »

1. *Système social,* II, IV.
2. *Ibid.,* II, III.

Bibliographie. — HELVÉTIUS, *Œuvres,* éd. Lefebvre de la Roche, 1795, 14 vol. in-18 (*De l'Esprit,* 1758; *De l'Homme,* 1772); A. KEIM, *Helvétius, sa vie et son œuvre,* 1907, in-8 (thèse de doctorat ès lettres), et *Notes de la main d'Helvétius,* 1907 (thèse); — D'HOLBACH, *Essai sur les préjugés,* 1770, in-8; *Le système de la Nature,* 1770, 2 vol. in-8; *La Politique naturelle* ou *Discours sur les vrais principes du gouvernement,* 1773, 2 vol. in-8; *Système social* ou *Principes naturels de la morale et de la politique,* 1773, 3 vol. in-8; — L. DUCROS, *Les Encyclopédistes,* 1900, in-8.

LES PHYSIOCRATES

Il n'y a guère que les physiocrates qui représentent, au XVIIIe siècle, la conception du despotisme éclairé. Notons d'ailleurs qu'ils ont revendiqué aussi fortement que les libéraux les droits de l'individu. Leur doctrine, en effet, diffère essentiellement de la théorie absolutiste : elle ne repose sur aucun fondement mystique ; elle considère que seule « la nécessité physique a imposé à l'homme l'obligation de se réunir en société ».

Toutes les idées politiques des physiocrates dérivent du principe des lois naturelles et du droit naturel, tel que nous le trouvons déjà formulé chez Locke. Quesnay déclare que le droit naturel est antérieur à la société elle-même ; et chez Lemercier de la Rivière, on trouve développée la théorie du maître :

« ...Le juste *absolu* peut être défini, *un ordre de devoirs et de droits qui sont d'une nécessité physique,*

et par conséquent absolue. Ainsi l'injuste *absolu* est *tout ce qui se trouve contraire à cet ordre.* Le terme d'*absolu* n'est point ici employé par opposition au *relatif* ; car ce n'est que dans le *relatif* que le juste et l'injuste peuvent avoir lieu ; mais ce qui, rigoureusement parlant, n'est qu'un juste *relatif* devient cependant un juste *absolu* par rapport à la nécessité absolue où nous sommes de vivre en société.

« Quoiqu'il soit vrai de dire que chaque homme naisse en société, cependant, dans l'ordre des idées, le besoin que les hommes ont de la société doit se placer avant l'existence de la société. Ce n'est pas parce que les hommes se sont réunis en société qu'ils ont entre eux des devoirs et des droits réciproques ; mais c'est parce qu'ils avaient naturellement et *nécessairement* entre eux des devoirs et des droits réciproques qu'ils vivent naturellement et *nécessairement* en société. Or ces devoirs et ces droits, qui dans l'ordre physique sont d'une nécessité *absolue*, constituent le juste *absolu.*

« Je ne crois pas qu'on veuille refuser à un homme le droit naturel de pourvoir à sa conservation : ce premier droit n'est même en lui que le résultat d'un premier devoir qui lui est imposé sous peine de douleur et même de mort. Sans ce droit, sa condition serait pire que celle des animaux ; car ils en ont tous un semblable. Or il est évident que

le droit de pourvoir à sa conservation renferme le droit d'acquérir, par ses recherches et ses travaux, les choses utiles à son existence, et celui de les conserver après les avoir acquises. Il est évident que ce second droit n'est qu'une branche du premier : on ne peut pas dire avoir acquis ce qu'on n'a pas le droit de conserver ; ainsi le droit d'acquérir et le droit de conserver ne forment ensemble qu'un seul et même droit, mais considéré dans des temps différents.

« C'est donc de la nature même que chaque homme tient la *propriété* exclusive de sa personne et celle des choses acquises par ses recherches et ses travaux. Je dis la propriété *exclusive*, parce que, si elle n'était pas *exclusive*, elle ne serait pas un droit de propriété[1]. »

Le droit naturel est donc supérieur au « droit légitime », c'est-à-dire au droit légal, au droit établi par les lois humaines, qui n'en est souvent que le reflet terni :

« Le droit naturel des hommes diffère du droit *légitime*, ou du droit décerné par les lois humaines, en ce qu'il est reconnu avec évidence par les lumières de la raison, et que, par cette évidence seule, il est obligatoire indépendamment de toute contrainte ;

1. Lemercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, 1re partie, chap. II.

au lieu que le droit *légitime,* limité par une loi positive, est obligatoire en raison de la peine attachée à la transgression par la sanction de la loi, quand même nous ne la connaîtrions que par la simple indication énoncée dans la loi [1]. »

Tandis que, pour Locke, la liberté est le droit primordial d'où dérivent tous les autres droits, les physiocrates la considèrent simplement comme une conséquence du droit de propriété. Ce droit de propriété comprend trois formes : personnelle, mobilière et foncière. Mais cette dernière forme est de beaucoup la plus importante ; c'est d'elle que dérivent toutes les institutions sociales :

« On observera sans doute que la nécessité physique de la propriété foncière est la source où nous devons puiser toutes les institutions sociales qui constituent l'ordre essentiel des sociétés : de la nécessité de cette propriété nous voyons naître la nécessité de la propriété des récoltes ; de celle-ci, la nécessité de les partager ; de cette troisième, la nécessité des conventions ou des lois servant à régler ce partage ; de cette quatrième, la nécessité de toutes les autres institutions indispensables pour donner de la consistance à ces lois et aux droits qui en résultent : nous voyons ainsi se former la néces-

1. Quesnay, *Droit naturel,* chap. II.

sité de magistrats pour être les organes des lois ; celle d'une autorité tutélaire pour assurer l'observation des lois ; celle enfin de tout ce qui doit concourir à mettre cette autorité en état de produire les effets qu'on en attend...[1] »

C'est donc sur le droit de propriété qu'est fondé *l'ordre essentiel des sociétés,* c'est-à-dire, suivant la définition de Lemercier de la Rivière, « l'accord parfait des institutions sociales sans lesquelles le bonheur et la multiplication des hommes ne pourraient avoir lieu » :

« L'ordre essentiel à toutes les sociétés est l'ordre sans lequel aucune société ne pourrait, ni se perpétuer ni remplir l'objet de son institution. La base fondamentale de cet ordre est évidemment le droit de propriété, parce que, sans le droit de propriété, la société n'aurait aucune consistance et ne serait d'aucune utilité à l'abondance des productions. Les autres parties de l'ordre essentiel ne peuvent être que des conséquences de ce premier principe ; il est ainsi de toute impossibilité qu'elles ne soient pas parfaitement d'accord avec lui pour tendre vers la plus grande multiplication possible des productions et des hommes et assurer le plus grand bonheur possible à chacun de ceux qui vivent en société[2]. »

1. Lemercier de la Rivière, *op. cit.*, 1re partie, chap. III.
2. *Ibid.*, 1re partie, chap. IV.

La liberté n'est elle-même qu'une conséquence du droit de propriété ; mais d'autre part, le droit de propriété ne saurait exister sans la liberté. Toutefois les physiocrates n'entendent pas la liberté au sens métaphysique :

« Un homme conserve jusque dans les fers la liberté métaphysique de désirer, de vouloir ; mais il n'a pas alors la liberté *physique* de l'exécution. Je donne à cette seconde liberté le nom de *physique*, parce qu'elle ne se réalise que dans les actes physiques qu'elle a pour objet. Or il est évident que celle-ci est la seule qui puisse intéresser la société ; car dans la société tout est physique ; aussi est-ce sur l'ordre physique que l'ordre social est essentiellement et *nécessairement* établi.

« Telle est l'idée qu'on doit se former de la liberté sociale, de cette liberté qui est tellement inséparable du droit de propriété qu'elle se confond avec lui, et qu'il ne peut exister sans elle, comme elle ne peut exister sans lui. En effet, qu'on dépouille un homme de tous droits de propriété, je défie qu'on trouve en lui des vestiges de liberté ; d'un autre côté, supposez quelqu'un qui soit privé de toute espèce de liberté, je défie qu'on puisse dire qu'il lui reste dans le fait et réellement aucun droit de propriété...

« La liberté sociale peut être définie *une indépendance des volontés étrangères qui nous permet de faire*

valoir le plus qu'il nous est possible nos droits de propriété, et d'en retirer toutes les jouissances qui peuvent en résulter sans préjudicier aux droits de propriété des autres hommes. Cette définition nous fait connaître combien est simple l'ordre essentiel des sociétés : nous ne sommes plus embarrassés pour déterminer la portion de liberté dont chaque homme doit jouir ; la mesure de cette portion est toujours évidente ; elle nous est naturellement donnée par le droit de propriété : *telle est l'étendue du droit de propriété, telle est aussi l'étendue de la liberté*[1]. »

Ainsi la liberté, telle que l'entendent les physiocrates, c'est uniquement la liberté *économique*, condition nécessaire, suivant eux, de toute prospérité sociale :

« ...Voulez-vous qu'une société parvienne à son plus haut degré possible de richesse, de population, et conséquemment de puissance ? Confiez ses intérêts à la liberté ; faites que celle-ci soit générale ; au moyen de cette liberté, qui est le véritable élément de l'industrie, le désir de jouir, irrité par la concurrence, éclairé par l'expérience et l'exemple, vous est garant que chacun agira toujours pour son plus grand avantage possible, et par conséquent concourra de tout son pouvoir au plus grand accrois-

1. Lemercier de la Rivière, *op. cit.*, 1re partie, chap. v.

sement possible de cette somme d'intérêts particuliers dont la réunion forme ce qu'on peut appeler l'intérêt général du corps social, ou l'intérêt commun du chef et de chacun des membres dont ce corps est composé[1]. »

Aussi la fonction essentielle de la société consiste-t-elle à favoriser le plein exercice du droit de propriété et de la liberté qui en dérive :

« Les hommes, qui se mettent sous la dépendance ou plutôt sous la protection des lois positives et d'une autorité tutélaire, étendent beaucoup leur faculté d'être propriétaires, et par conséquent étendent beaucoup l'usage de leur droit naturel, au lieu de le restreindre[2]. »

C'est pour consolider le droit de propriété qu'ont été créées « toutes les institutions qui appartiennent à la forme essentielle de la société », qu'ont été créés les lois, les magistrats et l'autorité tutélaire.

L'autorité tutélaire doit disposer, à la fois, de la force publique et du pouvoir législatif. Les physiocrates rejettent le système suivant lequel le pouvoir législatif ne peut être exercé que par la nation en corps :

« Ce système doit le jour à l'idée qu'on s'était

1. Lemercier de la Rivière, 1re partie, chap. v.
2. Quesnay, *Droit naturel*, chap. iv.

formée d'une égalité qu'on croyait voir dans les conditions des hommes considérés dans ce qu'on a nommé l'état de pure nature, c'est-à-dire dans celui qui a précédé l'institution des sociétés particulières et conventionnelles. La première contradiction qui se fait remarquer dans cet ensemble, c'est que la loi de la propriété, cette loi fondamentale des sociétés, cette loi, qui est la raison primitive de toutes les autres lois, se trouve *nécessairement* exclusive de l'égalité. Cette égalité chimérique, qui est d'une impossibilité physique dans quelque état que vous supposiez les hommes, n'a donc jamais pu donner le droit de participer au pouvoir d'instituer des lois, puisque le maintien de l'égalité n'était pas l'objet des lois qu'il s'agissait d'instituer...

« On a abusé du mot, lorsqu'on a prétendu que la nation *en corps* pouvait être législatrice, et qu'on s'est flatté d'écarter par ce moyen les inconvénients qui se trouvent dans l'opposition des intérêts particuliers. Le rapprochement momentané des individus ne fait pas cesser cette opposition : de ce rapprochement fait ou à faire il résulte seulement des associations ; et ces associations forment un parti qui, se trouvant le plus nombreux, le plus fort, devient dominant dans la délibération : l'assemblée finit ainsi par asservir la faiblesse des uns à la force des autres. Je laisse à décider si en pareil cas cette

nation qu'on regarde comme un *corps* n'est pas au contraire une nation très réellement divisée.

« ...A la contradiction évidente et absurde qui règne dans un tel système, ajoutez qu'il tend à anéantir la magistrature et la puissance exécutrice ; car, dans cette supposition, il n'y aurait de juges souverains, ni d'autorité souveraine, que dans l'assemblée de la nation ; ainsi la nation *en corps* serait, tout à la fois, puissance législatrice, puissance exécutrice et corps de magistrature ; par ce moyen tout serait confondu : lorsqu'elle serait assemblée, elle formerait une puissance absolument et *nécessairement* indépendante des lois déjà faites ; tout parti qui aurait pour lui le plus grand nombre des opinions ne reconnaîtrait aucune autorité supérieure à la sienne ; et dans cet état il n'existerait qu'une autorité sans lois, qu'un État gouvernant sans État gouverné ; mais, dès qu'elle serait dispersée, il ne resterait plus, après la dissolution de cette puissance arbitraire, que des lois sans autorité et un État gouverné sans État gouvernant : les suites nécessaires d'un tel désordre sont trop sensibles pour que je puisse me permettre aucune réflexion à leur sujet[1]. »

Si les physiocrates combattent la doctrine démo-

1. Lemercier de la Rivière, *op. cit.*, chap. xvi.

cratique de l'égalité politique, ils rejettent tout aussi nettement la théorie libérale de la séparation des pouvoirs, le système des *contreforces*. Déjà Quesnay a déclaré que ce système « est une opinion funeste qui ne laisse apercevoir que la discorde entre les grands et l'accablement des petits[1]. » Lemercier de la Rivière développe l'idée de Quesnay :

« Ceux qui ont imaginé le système des contre-forces, ont pensé que le pouvoir du Souverain pouvait être modifié par un autre pouvoir opposé, tel que celui d'une puissance établie pour en être le contrepoids et le balancer. Si dans l'exécution de cette idée bizarre on pouvait parvenir à instituer deux puissances parfaitement égales, séparément elles seraient toutes deux nulles, ainsi que je l'ai déjà démontré ; si au contraire elles étaient inégales, il n'y aurait plus de contre-forces. Voilà une première contradiction bien évidente...

« Si l'auteur qui a le plus soutenu ce projet chimérique pouvait me répondre, je lui demanderais comment il a compté calculer les contre-forces pour trouver leur point d'équilibre. Dans l'ordre social toute force est le produit d'une réunion d'opinions et de volontés, et le principe de cette réunion est ou *évident* ou *arbitraire*. Dans le système en ques-

1. QUESNAY, *Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole*, maxime I.

tion, on ne peut supposer que ce principe soit *évident,* parce qu'alors, comme je viens de le dire, il n'y aurait qu'une seule volonté et une seule force sociale. Mais, puisqu'il ne peut être qu'*arbitraire*, on ne peut plus calculer ni le principe ni son produit : dès que les opinions sont séparées de l'évidence, il est certain que nous ne pouvons ni connaître leur force, ni nous assurer de leur durée...

« Sous quelque face que nous considérions ce système spécieux, nous y trouvons les mêmes contradictions : il consiste au fond à opposer une opinion à une autre opinion, des volontés arbitraires à d'autres volontés arbitraires, des forces inconnues à d'autres forces inconnues ; dans cet état, il est impossible que les intérêts particuliers ne soient pas la mesure de la résistance que ces forces peuvent éprouver tour à tour, ainsi que les motifs secrets de leur conciliation ; il est impossible qu'entre ces mêmes forces il ne se perpétue pas une guerre sourde et insidieuse, pendant laquelle les brigues, les séductions, les trahisons de toute espèce deviennent des pratiques habituelles et nécessaires ; guerre cruelle et destructive qui se fait toujours aux dépens des intérêts de la nation, *nécessairement* victime de la cupidité des combattants[1]... »

1. Lemercier de la Rivière, *op. cit.*, chap. xxi.

Les physiocrates se prononcent résolument en faveur de la monarchie absolue :

« Que l'autorité souveraine, déclare Quesnay, soit unique et supérieure à tous les individus de la société et à toutes les entreprises injustes des intérêts particuliers[1]. »

Lemercier de la Rivière développe longuement la maxime de Quesnay :

« L'autorité, considérée dans l'action qui lui est propre, n'est que le *pouvoir physique de se faire obéir,* ce qui suppose une force physique *supérieure.* Or il est certainement *évident* qu'il ne peut se trouver en même temps et dans une même société deux forces physiques *supérieures.* Il peut bien cependant se former deux forces particulières et distinctes l'une de l'autre ; mais il n'est pas possible qu'elles soient toutes deux *supérieures ;* aussi cet état est-il un état de guerre qui ne peut se pacifier que par l'extinction totale de l'une de ces deux forces.

« Il est donc de l'essence de l'autorité de ne point être partagée : la diviser, ce serait la réduire à l'impossibilité d'agir, et par conséquent l'annuler ; car l'autorité n'est l'autorité, qu'autant qu'elle peut agir pour faire exécuter ses volontés[2]. »

1. Quesnay, *Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole,* maxime I.

2. Lemercier de la Rivière, *op. cit.,* chap. xvii.

Lemercier de la Rivière s'applique encore à démontrer les inconvénients que présentent les formes de gouvernement dans lesquelles l'autorité est partagée entre plusieurs personnes :

« Le gouvernement aristocratique multiplie les despotes arbitraires ; j'entends par ce nom des gens puissants qui se croient au-dessus des lois. Chaque grand propriétaire commande despotiquement à la portion du peuple qui correspond à lui ; de là, les vexations arbitraires, les tyrannies, les excès de toute sorte ; les peuples sont opprimés, parce qu'ils sont comptés pour rien, quoiqu'ils soient une des principales sources des richesses et des forces de l'État.

« Cette situation désastreuse n'est pas le seul mal que produise le gouvernement des grands : chacun de ces despotes voit dans les autres despotes des puissances rivales et redoutables pour lui ; bientôt cette rivalité se change en associations ; et ces associations conduisent à l'anarchie, aux désordres dans tous les genres ; il ne reste au peuple de ressource que de s'enfuir sur le *Mont-sacré,* dans un pays où l'ordre puisse le mettre à l'abri de l'oppression.

« D'un autre côté, le peuple proprement dit, livré à l'ignorance et aux préjugés, ne regarde jamais qu'autour de lui : chaque canton croit voir tout

l'intérêt de l'État dans celui de son canton; chaque profession croit voir tout l'intérêt de l'État dans celui de sa profession; la science des rapports lui est absolument inconnue, il ne lui est pas possible de remonter des effets aux causes, encore moins de se livrer à l'étude des liaisons qu'elles ont entre elles. Il lui devient donc impossible d'agir par principe et par mesure: toujours crédule et susceptible de prévention, pour le persuader il faut le gagner, pratiquer auprès de lui les mêmes insinuations comme pour le séduire; par cette raison toujours inconstant et orageux, ses résolutions indélibérées ne sont jamais que le produit de la sensation du moment[1]...»

La meilleure forme de gouvernement, et même la seule bonne, c'est donc le gouvernement d'un chef unique:

« Quelle est donc la meilleure forme de gouvernement? Quelle est donc celle qui se trouve si parfaitement conforme à l'ordre naturel et essentiel de la société qu'il ne puisse en résulter aucun abus? Cette meilleure forme de gouvernement est celle *qui ne permet pas qu'on puisse gagner en gouvernant mal, et qui assujettit au contraire celui qui gouverne à n'avoir pas de plus grand interêt que de bien gou-*

1. Lemercier de la Rivière, *op. cit.*, chap. xviii.

verner. Or ce point de perfection, vous ne pouvez le trouver que dans le gouvernement d'un seul ; dans le gouvernement d'un chef *unique* qui soit le centre commun dans lequel tous les intérêts des différents ordres de citoyens viennent se réunir sans se confondre, et qui, pour son intérêt personnel, les protège tous, les maintienne tous dans toute la plénitude de leurs droits et sache ainsi garder le point d'équilibre où l'ordre essentiel des sociétés les a placés pour leur utilité réciproque.

« Quand je dis un chef *unique,* je n'entends parler que d'un Souverain par droit d'hérédité, et non d'un Souverain par élection : ils diffèrent l'un de l'autre en ce que le premier est un véritable *Propriétaire,* et que le second n'est qu'un *Usufruitier,* qui par conséquent se trouve fortement intéressé à profiter de son usufruit pour augmenter la grandeur de sa famille, ainsi que la fortune dont il jouit à tout autre titre que celui de Souverain[1]. »

C'est justement cette qualité de copropriétaire qui fait que le souverain héréditaire confond son intérêt avec celui de la nation elle-même :

« La Souveraineté héréditaire rend le Souverain co-propriétaire du *produit net* de toutes les terres de sa domination ; en cette qualité, son intérêt est

1. Lemercier de la Rivière, chap. xix.

le même que celui de tous les propriétaires qui, possédant ces terres comme par indivis, les exploitent ou les font exploiter et prennent dans ce *produit net* une portion qui est inséparable de leur droit de co-propriété. Il lui importe donc comme à eux que ce même *produit net,* par l'abondance et le bon prix des productions, monte à son plus haut degré possible.

« D'un autre côté, le droit de co-propriétaire dans le Souverain n'étant autre chose que le droit de souveraineté même, et ne pouvant être exercé séparément de cette dignité, le Prince ne peut conserver la jouissance de ce droit qu'autant que des forces étrangères ne viennent point ravir ou partager sa souveraineté. Il est donc encore de la plus grande importance pour lui de ne rien faire qui puisse altérer la richesse de la nation, parce que c'est cette richesse qui est le principe et la mesure de la puissance qui fait la sûreté de la souveraineté[1]... »

Le grand argument des ennemis de la monarchie, c'est que cette forme de gouvernement aboutit au despotisme. Les physiocrates y répondent en distinguant le *despotisme légal* du *despotisme arbitraire.* Le despotisme arbitraire est cruel pour les peuples

1. Lemercier de la Rivière, *op. cit.,* chap. xix.

et contraire à tous les intérêts du despote. Le despotisme légal produit, au contraire, un état de choses extrêmement bienfaisant :

« Quand le despotisme est légal, des lois immuables, dont la justice et la nécessité sont toujours en *évidence,* rendent la majesté du Souverain et son autorité despotique toujours présentes jusque dans les parties de son empire les plus éloignées de sa personne ; comme ses volontés ne sont que l'expression de l'ordre, il suffit qu'elles soient connues pour qu'elles soient fidèlement observées ; et au moyen de l'*évidence* qui manifeste leur sagesse, il gouverne ses États, comme Dieu, dont il est l'image, gouverne l'univers, où nous voyons toutes les causes secondes assujetties *invariablement* à des lois dont elles peuvent s'écarter ; ce monarque ne s'occupe plus que du bien qui ne peut s'opérer sans son ministère ; la paix, qui règne sans cesse dans son intérieur, répand au dehors ses douceurs inestimables ; plus elles se multiplient pour les autres, et plus elles se multiplient pour lui-même ; la garde qui l'environne n'est qu'une décoration extérieure, et nullement une précaution nécessaire ; sa personne est partout en sûreté au milieu d'un peuple aussi riche, aussi heureux, aussi nombreux qu'il peut l'être ; il féconde, pour ainsi dire, par ses regards les terres les plus ingrates ;

il se rend personnel le bonheur d'une multitude de sujets qui l'adorent, dans la persuasion qu'ils lui en sont redevables ; et l'abondance qui naît de toutes parts ne se partage entre eux et lui que pour le rendre une source intarissable de bienfaits[1]... »

Avec le despotisme légal, il ne saurait y avoir d'abus :

« Il est vrai que ce despotisme légal, étant un effet nécessaire de l'évidence, il écarte absolument l'arbitraire et rend impraticables, dans les Souverains comme dans les Magistrats, les abus de l'autorité, qui troubleraient l'administration de la justice ; mais si les Rois pouvaient commettre arbitrairement toute sorte d'injustices, ils ne seraient plus les images vivantes d'un Être souverainement et essentiellement juste ; ils cesseraient d'être Rois, dès qu'ils cesseraient d'agir en Rois ; et de quoi leur servirait d'avoir cette liberté funeste, cette liberté qui n'est pas même dans celui qui les a faits ce qu'ils sont ? Ils ne pourraient en faire usage sans dégrader leur dignité et sans trahir à tous égards leurs véritables intérêts[2]. »

D'ailleurs, la force publique, toute puissante, ne repose que sur l'opinion nationale :

1. Lemercier de la Rivière, *op. cit.*, chap. xxiv.
2. *Ibid.*, chap. xxv.

« La force commune ou sociale, qu'on nomme *force publique,* ne se forme que par réunion de plusieurs forces physiques, ce qui suppose toujours et nécessairement une réunion de volontés, qui ne peut avoir lieu qu'après la réunion des opinions, quelles qu'elles soient. Ce serait donc renverser l'ordre et prendre l'effet pour la cause, que de vouloir donner à la force publique le pouvoir de dominer les opinions, tandis que c'est de la réunion des opinions qu'elle tient son existence et son pouvoir, et qu'ainsi elle ne peut avoir de la consistance qu'en raison de celle qui se trouve dans les opinions mêmes ; je veux dire qu'autant qu'elles ne sont point de simples opinions, mais bien des principes devenus immuables parmi les hommes, parce qu'ils leur sont devenus évidents[1]. »

En réalité, ce n'est pas le souverain qui fait les lois ; celles-ci sont établies véritablement par l'Être Suprême :

« Les ordonnances des Souverains qu'on appelle *lois positives* ne doivent être que des *actes déclaratoires de ces lois essentielles de l'ordre social...*

« Les souverains sont obligés de promulguer par des *ordonnances positives les lois naturelles et essentielles de l'ordre social,* et ils ont seuls le droit de

1. *Ibid.*, chap. VIII.

économique. Son rôle, pensent-ils, c'est d'assurer pleinement la liberté ; toute réglementation, toute remplir ce sacré ministère : dépositaires de toutes les forces de la société, c'est à eux seuls qu'il appartient de *déclarer,* au nom de la société, *guerre ouverte* à tous ceux qui violeront les droits de ses membres.

« Ainsi ce qu'on appelle le *pouvoir législatif,* qui ne peut pas être celui de *créer,* mais qui est celui de déclarer les *lois,* et d'en assurer l'observance, appartient exclusivement au souverain, parce que c'est au souverain que la *puissance exécutive* appartient exclusivement, par la nature de la souveraineté même[1]. »

C'est par cette singulière théorie que les physiocrates croient légitimer leur prédilection sinon pour l'absolutisme, du moins pour le despotisme éclairé.

S'ils croient à la bienfaisance d'un État fort, ils n'en sont pas moins profondément individualistes : ils estiment que la fonction essentielle du gouvernement consiste à garantir la liberté des citoyens et la sûreté de leurs propriétés. Ils interdisent à l'Etat d'intervenir dans les manifestations de l'activité

1. Dupont de Nemours, *De l'origine et des progrès d'une science nouvelle,* § VIII.

limitation du travail humain doivent disparaître. Enfin la propriété doit être pleinement affranchie, débarrassée de toutes les entraves du régime seigneurial.

Mais ce n'est pas d'une société égalitaire que rêvent les physiocrates. Les réformes sociales qu'ils préconisent ont surtout pour objet le développement économique. Il est à cet égard une maxime de Quesnay, qui est tout à fait caractéristique[1] :

« Qu'on ne diminue pas l'aisance des dernières classes de citoyens, car elles ne pourraient pas assez contribuer à la consommation des denrées qui ne peuvent être consommées que dans le pays, ce qui ferait diminuer la reproduction et le revenu de la nation. »

Bibliographie. — DAIRE, *Collection des principaux économistes*, 1846 ; QUESNAY, *Œuvres économiques et philosophiques*, éd. ORCKEN, 1886 ; LE MERCIER DE LA RIVIÈRE, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767), publ. par Edgard DEPITRE, dans la Collection des économistes et des réformateurs sociaux de la France, 1910 ; DUPONT DE NEMOURS, *De l'origine et des progrès d'une science nouvelle* (1768), publ. par A. DUBOIS, 1910 (même collection) ; Nicolas BAUDEAU, *Première introduction à la philosophie économique ou analyse des États policés* (1767), publ. par A. DUBOIS, 1910 (même collection) ; L. DE LAVERGNE, *Les économistes français au XVIII[e] siècle*, 1870 ; G. WEULERSSE, *Le mouvement physiocratique en*

1. QUESNAY, *Maximes générales...*, maxime XX.

France de 1756 à 1770, 1910 (thèse de doctorat ès lettres); W.-G. Hasbach, *Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von F. Quesnay und Ad. Smith begründeten politischen Œkonomie*, Leipzig, 1890 (Staats-und sozialwissenschaftliche Forschungen, X); G. Schelle, *Dupont de Nemours et l'école physiocratique*, 1888; le même, *Quesnay*.

LA FORMATION DE LA DOCTRINE RÉVOLUTIONNAIRE A LA FIN DU XVIIIe SIÈCLE

MABLY ET CONDORCET

Il convient de déterminer l'influence que les doctrines politiques du XVIIIe siècle ont pu exercer sur les hommes qui ont fait la Révolution. Il semble assez vain de se demander quelle est la conception qui a eu l'action la plus directe. En réalité, les diverses théories, — qu'elles se rattachent à la thèse libérale ou à la thèse démocratique —, se sont, en quelque sorte, amalgamées dans l'esprit des contemporains et ont ainsi constitué la doctrine révolutionnaire, qui a agi si puissamment sur les faits. Nous la voyons notamment exprimée de la façon la plus nette chez deux écrivains de la seconde moitié du XVIIIe siècle, dont les œuvres ont eu un grand retentissement dans la génération qui a accompli la Révolution : Mably et Condorcet. On trouvera chez eux comme la synthèse des idées politiques du XVIIIe siècle.

I

MABLY

Mably a énoncé la formule de la *monarchie républicaine,* qui a été adoptée par beaucoup des hommes, qui, à la veille de 1789, ont voulu donner à la France une constitution nouvelle. Il considère, en effet, que la fonction essentielle de l'État doit consister à assurer la liberté et l'égalité des individus. Et c'est surtout de l'égalité que se préoccupe Mably, car il voit en elle le droit naturel par excellence :

« Puisque la nature n'a mis aucune différence entre ses enfants ; puisqu'elle me donne à moi, comme à vous, le même droit à ses faveurs ; puisque nous avons tous la même raison, les mêmes sens, les mêmes organes ; puisqu'elle n'a point créé des maîtres, des sujets, des esclaves, des princes, des nobles, des roturiers, des riches, des pauvres, comment les lois politiques, qui ne doivent être que le développement des lois naturelles,

pourraient-elles établir sans danger une différence choquante et cruelle entre les hommes?... Toute législation est partiale, et par conséquent injuste, qui sacrifie une partie des citoyens à l'autre[1]. »

Mably considère que l'égalité est indispensable au bien de la société, et l'on voit clairement que par égalité, il entend, non point l'égalité politique, mais l'égalité sociale :

« Plus j'y réfléchis, et plus je suis convaincu que l'inégalité des fortunes et des conditions décompose, pour ainsi dire, l'homme et altère les sentiments naturels de son cœur, parce que des besoins superflus lui donnent alors des désirs inutiles pour son bonheur véritable et remplissent son esprit des préjugés ou des erreurs les plus injustes et les plus absurdes. Je crois que l'égalité, en entretenant la modestie de nos besoins, conserve dans notre âme une paix qui s'oppose à la naissance et aux progrès des passions. Par quelle étrange folie mettrions-nous de la recherche, de l'étude et du raffinement dans nos besoins, si l'inégalité des fortunes ne nous avait accoutumés à regarder cette délicatesse ridicule comme une preuve de supériorité, et n'eût valu par là une sorte de considération? Pourquoi m'aviserais-je de regarder comme au-dessous de

1. *De l'étude de l'histoire*, 1re partie, chap. III.

moi un homme qui m'est peut-être supérieur en mérite ? Pourquoi affecterais-je quelque préférence ? Pourquoi prétendrais-je avoir quelque autorité sur lui et ouvrirais-je ainsi la porte à la tyrannie, à la servitude et à tous les vices les plus funestes à la société, si l'inégalité des conditions n'avait ouvert mon âme à l'ambition, comme l'inégalité des fortunes l'a ouverte à l'avarice ? Il me semble que c'est l'inégalité seule qui a appris aux hommes à préférer aux vertus bien des choses inutiles et pernicieuses. Je crois qu'il est démontré que dans l'état d'égalité rien ne serait plus aisé que de prévenir les abus et d'affermir solidement les lois. L'égalité doit produire tous les biens, parce qu'elle unit les hommes, leur élève l'âme et les prépare à des sentiments mutuels de bienveillance et d'amitié ; j'en conclus que l'inégalité produit tous les maux, parce qu'elle les dégrade, les humilie et sème entre eux la division et la haine. Si j'établis des citoyens égaux, qui ne considèrent dans les hommes que les vertus et les talents, l'émulation se tiendra dans de justes bornes. Détruisez cette égalité, et sur-le-champ l'émulation se changera en envie et en jalousie parce qu'elle ne se proposera plus une fin honnête[1]... »

1. *De la législation*, l. I, chap. II.

Mably montre encore que la condition essentielle pour qu'un État soit prospère, c'est que les lois et les mœurs établissent l'égalité des fortunes et des conditions. L'inégalité des conditions provoque les ambitions personnelles ; l'inégalité des fortunes donne naissance à l'aristocratie, qui dégénère rapidement en oligarchie, et l'oligarchie produit fatalement la tyrannie.

Mais cette égalité absolue, qui doit produire tous les biens, est impossible tant que subsistera la propriété individuelle. Mably, il est vrai, veut bien admettre, avec les physiocrates, que la propriété personnelle et la propriété mobilière soient des droits naturels, mais il refuse cette qualité à la propriété foncière. C'est à la propriété foncière qu'il attribue la plupart des maux dont souffre l'humanité :

« Des citoyens, fiers de leurs richesses, ont dédaigné de regarder comme leurs égaux des hommes condamnés au travail pour vivre ; sur-le-champ vous voyez naître des gouvernements injustes et tyranniques, des lois partiales et oppressives, et, pour tout dire en un mot, cette foule de calamités sous laquelle les peuples gémissent[1]. »

Pour réaliser l'égalité des conditions, il faudrait

1. *Doutes sur l'ordre naturel des sociétés politiques*, l. I, *Œuvres*, éd. de 1797, t. XI, p. 7.

ruiner la propriété foncière, établir la communauté des terres. Et, au lieu des États misérables, tels que ceux que l'on voit, il imagine une société communiste, ou plus exactement un grand nombre de sociétés, bornées à une certaine quantité de familles, n'ayant que des besoins restreints et cultivant leurs biens en commun. Toute égalité politique est impossible si l'égalité sociale n'existe pas :

« S'il est vrai qu'un riche ne croira jamais qu'un pauvre ait les mêmes droits que lui à l'administration des affaires, jamais vous ne parviendrez, sans le secours des lois agraires, à conserver une certaine égalité, qui est nécessaire pour unir les citoyens, maintenir l'équilibre entre toutes les parties du gouvernement et empêcher qu'on ne porte des lois partiales[1]. »

En admettant que l'égalité absolue, si désirable, soit impossible, il faut tout au moins s'en rapprocher le plus possible, en supprimant les privilèges de l'aristocratie :

« L'égalité à laquelle il est encore permis d'aspirer, et qu'il faut nécessairement établir, c'est que dans la société il n'y ait point de naissance, de titre, de privilège qui affranchisse des devoirs de citoyen, et que la qualité de citoyen soit invaria-

1. *De la législation*, l. II, chap. I.

blement respectée dans le dernier homme de l'État. Puisque nous ne savons pas être frères et nous conformer aux intentions de la nature, il doit y avoir des classes de citoyens plus honorées que d'autres ; mais qu'aucun homme ne soit flétri et humilié dans sa condition... Que les nobles respectent dans la personne des bourgeois et des paysans les droits de l'humanité et la qualité de citoyens libres qui concourent à faire la loi à laquelle ils doivent obéir[1]. »

Mably pense que c'est le devoir de l'État de garantir, non seulement l'égalité, mais la liberté des citoyens, car l'égalité elle-même n'est possible que si les magistrats sont subordonnés à la volonté de la nation.

Aussi s'élève-t-il vigoureusement contre le despotisme, même contre le despotisme éclairé ou *légal* des physiocrates. Il a consacré tout un ouvrage, *Doutes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques,* à combattre leur doctrine, prenant surtout à partie Lemercier de la Rivière :

« ... Voilà une fort belle théorie ; mais si dans la pratique presque tous les despotes ont séparé très distinctement leurs intérêts de ceux de leur nation, il faut bien qu'il y ait quelque cause secrète qui em-

1. *De l'étude de l'histoire,* 3e partie, chap. v.

pêche que le despotisme ne fasse le bien que notre auteur en attend. De deux choses l'une : ou les raisonnements que vous venez de lire ne valent pas grand'chose, ou l'histoire ne nous rapporte que des contes incroyables. Si je perds mon temps à vous parler de ce que vous savez mieux que moi, c'est-à-dire à vous faire une peinture des maux que l'ambition, l'avarice, la dureté, la paresse et l'indolence des despotes ont faits ; sans m'étendre sur leurs vices, si je m'arrête aux désordres que leurs faibles vertus et leurs faibles talents n'ont pu prévenir, et que je vous prouve qu'on ne peut douter de la réalité de ces malheurs, que me répondrez-vous de satisfaisant ? Me direz-vous, avec notre auteur, que ces désordres n'ont pu arriver que dans des nations ignorantes, qui n'étaient pas parvenues à une connaissance évidente et publique de l'ordre naturel et essentiel de ces sociétés? En ce cas, j'insiste et je demande pourquoi le despotisme, si salutaire par sa nature et qui invite continuellement le souverain à chercher son bonheur particulier dans le bonheur public, ne parvient pas à chasser cette ignorance qui fait tant de mal. Par exemple, pourquoi ce despotisme si ancien, si héréditaire, si constant chez les Turcs, laisse-t-il ce pauvre peuple dans l'ignorance la plus profonde des vérités sociales, c'est-à-dire des vérités les plus nécessaires

au bonheur de la société, et qui sont si triviales dans les républiques et dans les monarchies modérées ? Par quel hasard le Grand Seigneur, dont l'Empire est établi depuis longtemps, ne s'est-il pas encore douté qu'étant propriétaire-né de la souveraineté, il est de son intérêt de ne pas dévaster ses États? S'il les voit, pourquoi ne cherche-t-il pas son meilleur état possible dans le meilleur état possible de la Turquie?...[1] »

S'appuiera-t-on sur l'exemple de la Chine pour vanter les bons effets d'un gouvernement qui ne connaît pas d'institutions libres ?

« Il faut se garder, répond Mably, de proposer, comme l'ordre naturel et nécessaire des sociétés, un gouvernement qui n'est bon à la Chine que par hasard, ou plutôt qui par hasard n'y produit pas les maux qu'il produirait chez tout autre peuple[2]. »

D'ailleurs, Mably considère que l'aristocratie n'est pas moins dangereuse que la monarchie absolue, car elle aboutit fatalement à l'oligarchie et à la tyrannie. Quant à la démocratie, si elle doit « servir de base à tout gouvernement qui veut tirer le meilleur parti possible des citoyens », il faut la manier avec la plus grande prudence :

1. *Doutes sur l'ordre naturel des sociétés politiques*, l. IX.
2. *Ibid.*, l. V.

« ... La multitude, dégradée par des emplois et des besoins qui la condamnent à l'ignorance et à des pensées viles et basses, n'a ni les moyens ni le temps de s'élever par ses méditations jusqu'aux principes d'une sage politique...[1] »

Le peuple, sentant qu'il est le souverain, agira souvent comme un despote :

« ... La démocratie offre des citoyens prêts à se dévouer au bien public, elle donne à l'âme les ressorts qui produisent l'héroïsme, mais, faute de règles et de lumières, ces ressorts ne sont mis en mouvement que par les préjugés et les passions. Ne demandez point à ce peuple-prince d'avoir un caractère ; il ne sera que volage et inconsidéré. Il n'est jamais heureux, parce qu'il est toujours dans un excès. Sa liberté ne peut se soutenir que par des révolutions continuelles[2]. »

Mably craint que les États-Unis ne se soient livrés trop tôt à la pure démocratie ; cette pure démocratie ne risque-t-elle pas d'aboutir à la tyrannie ?

Il se montre résolument hostile au gouvernement direct par le peuple ; celui-ci ne doit légiférer que par l'intermédiaire de ses représentants :

1. *Observations sur le gouvernement et les lois des États-Unis d'Amérique*, 1783, lettre I (*Œuvres*, t. VIII, pp. 229-230).

2. *De l'étude de l'histoire*, 1[re] partie, chap. VII.

« Un peuple n'aura de confiance en ses lois qu'autant qu'il sera lui-même son propre législateur. Ne craignez pas cependant que je confie la puissance législative à la multitude. L'histoire de la Grèce m'a trop appris combien la démocratie est capricieuse, volage et tyrannique. Quand le peuple fait ses lois, il ne manque jamais de les mépriser, parce que c'est l'intrigue, l'engouement, la précipitation, la cabale ou l'esprit de parti qui les a publiées. C'est donc aux hommes que chaque ordre a choisis pour le représenter que cette autorité suprême doit être confiée. Je vous avertis même que je serai prévenu peu favorablement pour cette auguste assemblée, si elle n'est pas soumise à de certaines formalités qui me répondent en quelque sorte de la sagesse avec laquelle elle procédera dans ses opérations. Que rien ne puisse se décider par acclamation. Que le projet d'une loi nouvelle ou d'une loi qu'on veut corriger soit remis à un comité chargé d'en faire l'examen. Huit jours après que les commissions auront fait leur rapport, il sera permis à chaque membre de l'assemblée de parler pour ou contre la loi ; on laissera encore passer huit jours avant que d'aller aux opinions. La puissance législative ne saurait trop réfléchir, et, si je puis ainsi parler, se replier sur elle-même. Alors on recueillera les suffrages de la manière la plus propre

à entretenir l'ordre et à prévenir la confusion...[1] »

Pour le choix des représentants, Mably ne veut en aucune façon du suffrage universel. Comme les artisans ne subsistent que du salaire des riches, ils ne doivent participer, en aucune façon, au gouvernement de la nation[2] :

« ... Dans une république où la politique ne peut plus ramener les citoyens à cette pureté primitive des anciens temps, les arts sont toute la richesse de ceux qui les cultivent ; les artisans ne subsistent que du salaire qu'ils reçoivent des riches qui les occupent, et le travail doit nécessairement avilir leur âme. Que le législateur se garde donc de leur confier le dépôt ou l'administration de la souveraineté. Si la loi les déclare hommes libres et en fait des espèces de citoyens, que la politique ne les regarde cependant que comme des esclaves qui n'ont point de patrie et qui ne peuvent participer aux assemblées de la nation. Nos plus grands hommes, Miltiade, Thémistocle, Cimon, etc., favorisaient l'aristocratie. Je suis leur exemple, et ce n'est ni par vanité, ni par ambition, je connais trop l'égalité des hommes et les droits de l'humanité ; mais je consulte le bonheur de la République, et il importe à la multitude même, que son travail et ses

1. *De la législation*, l. III, chap. III.
2. *Entretiens de Phocion*, 3[e] entretien, t. X, pp. 84-85.

occupations avilissent et retiennent dans l'ignorance, de ne pas s'emparer du gouvernement. »

Si les divers gouvernements présentent, les uns et les autres, de graves inconvénients, il ne reste qu'une ressource, c'est d'en faire un mélange, c'est d'établir un gouvernement mixte.

Ici, Mably se rapproche de Montesquieu. C'est ainsi qu'il adopte une de ses théories essentielles, celle de la séparation des pouvoirs :

« Dans quelque royaume ou république que je me suppose, si les lois n'y sont pas un vain nom, si elles conservent une véritable autorité, j'obéirai à la puissance législative préférablement à celle qui est chargée de faire exécuter les lois : je ferai ce que vous présumez sans doute que fait un Chinois qui vit sous la protection d'un sage gouvernement. Quand le gouvernement de ma province me vexera et me punira d'une manière contraire aux lois, je me pourvoirai contre la puissance exécutrice par devant la puissance législative, je demanderai que celle-ci décide si l'autre a fait son devoir, et j'obtiendrai une réparation proportionnée à l'injustice que j'aurai soufferte. Quand la puissance exécutrice m'ordonnera de faire une chose contraire aux lois, je refuserai d'obéir ; si elle veut m'y contraindre par la force, j'aurai mon recours à la puissance législative ; et je vous demande à mon tour

quelle confusion il résultera de cette conduite. Remarquez, au contraire, qu'il naîtrait de grands désordres et une extrême oppression, si les deux puissances qu'il faut séparer étaient confondues dans la même main, ou, comme vous le prétendez, si le droit de faire des lois appartenait nécessairement aux magistrats revêtus de la force nécessaire pour y faire obéir. Je me trouverais alors dans la société, sans y pouvoir jouir des avantages de la société ; je craindrais alors avec raison que la puissance exécutrice, confondue avec la puissance législative, ne fût soumise à aucune censure...

« Quoi qu'il en soit, la puissance législative et la puissance exécutrice subsisteront à la fois et séparément, dès qu'il sera réglé que le citoyen doit obéir aux magistrats et que les magistrats obéiront à leur tour à la puissance législative, sous peine d'être punis s'ils violent cette loi, et de réparer le mal qu'ils auront fait. Cela me paraît clair comme le jour. La puissance exécutrice sera l'organe et le ministre de la puissance législative ; voilà leurs fonctions bien distinctement désignées, distinguées et séparées, et cet ordre subsistera sans peine, si la société a pris avec prudence quelques mesures pour le conserver[1]. »

1. *Doutes sur l'ordre naturel...*, l. VI.

Mais, d'autre part, Mably ne partage pas l'admiration de Montesquieu pour la constitution anglaise, et c'est là un signe caractéristique de l'époque où ont paru ses ouvrages. Il considère qu'en réalité l'Angleterre ne jouit que d'une demi-liberté :

« Plusieurs écrivains et l'auteur de l'*Esprit des Lois,* dont l'autorité est si grande, ont prodigué les éloges à la constitution anglaise ; mais peut-on l'examiner attentivement et ne pas voir que l'ouvrage de la liberté n'est qu'ébauché ? Trois puissances, dit-on, le roi, la Chambre haute et les Communes se tiennent en équilibre, se tempèrent mutuellement, et aucune ne peut abuser de ses forces. Mais je le nie ; et quelles mesures efficaces les Anglais en effet ont-ils prises pour mettre le gouvernement à l'abri de toute atteinte de la part du roi? On dirait, au contraire, qu'ils ont voulu rendre le prince assez puissant pour qu'il puisse se flatter de le devenir encore davantage. On dirait qu'ils ne gênent ses passions que pour les irriter. Si l'équilibre des différents pouvoirs est établi sur de justes proportions, pourquoi ces alarmes toujours renaissantes de la nation ? Pourquoi ces plaintes continuelles contre le ministère, qu'on accuse toujours de trahir son devoir ?

« ... Quand l'Angleterre n'aurait aucun de ces vices qui ramènent la principale autorité dans les

mains du roi, ne suffit-il pas qu'il convoque, ajourne et sépare à son gré le Parlement, pour qu'il n'y ait aucun équilibre réel entre lui, la Chambre haute et les Communes? Le roi peut beaucoup de choses sans le Parlement ; le Parlement, au contraire, ne peut rien sans le roi : où donc est cette balance à laquelle on attribue des effets si salutaires ? Le roi peut suspendre l'action du Parlement, et le Parlement ne peut contraindre le roi à donner son consentement aux bills qu'on lui propose : quelle est donc leur égalité ? Et dès que ces puissances sont inégales, la plus considérable ne doit-elle pas tous les jours augmenter ses droits ? Il est vrai que, par la forme de leur gouvernement, on ne peut contraindre les Anglais d'obéir à une loi qu'ils n'auraient pas faite ; mais il faut avouer aussi qu'ils ne sont pas les maîtres d'avoir la loi qu'ils voudraient avoir, et c'est ne jouir que d'une demi-liberté. Je voudrais que les personnes qui donnent de si grands éloges à la constitution anglaise m'expliquassent comment il peut ne pas être pernicieux à un État que la puissance législative, qui en doit être l'âme, soit subordonnée à la puissance exécutrice[1]... »

Mably veut, contrairement à ce qui se passe en

1. *De l'étude de l'histoire*, l. II, chap. v.

Angleterre, assurer la subordination du pouvoir exécutif au pouvoir législatif :

« La puissance législative et la puissance exécutrice subsisteront, à la fois et séparément, dès qu'il sera réglé que le citoyen doit obéir aux magistrats et que les magistrats obéiront à leur tour à la puissance législative, sous peine d'être punis s'ils violent cette loi et de réparer le mal qu'ils auront fait[1]. »

L'autorité véritable doit appartenir à la nation. C'est la nation elle-même qui doit faire les lois auxquelles obéiront les citoyens .

.« Rappelez-vous ce que disent Platon, Aristote, Xénophon, Thucydide, Cicéron, Tacite, Plutarque, etc. Le résultat de toute leur doctrine, c'est qu'une nation doit faire elle-même ses lois, parce qu'elle est composée d'êtres intelligents à qui Dieu a donné une raison pour juger de ce qui leur convient. Ils disent qu'il n'y a que les enfants et les insensés qui soient destinés à se conduire par la raison d'un autre. Ils disent que la nature a imposé à tous les hommes les mêmes devoirs, et qu'elle leur a conféré les mêmes droits. Ils ajoutent qu'elle ne les aurait pas faits libres, si elle avait ordonné à la politique de les rendre esclaves. Ils remarquent que la société ne peut fleurir qu'autant que les

1. *Doutes sur l'ordre naturel...* (*Œuvres*, t. XI, p. 95).

citoyens sont attachés à la chose publique, et qu'ils n'y sont attachés qu'autant qu'ils obéissent à des lois dont ils sont les auteurs[1]... »

Ainsi, l'un des traits essentiels de la doctrine de Mably, c'est sa défiance à l'égard de la puissance exécutive. Rien d'étonnant qu'il admette le droit des citoyens à résister à l'oppression, fût-ce même par la violence. Comment peut-on se croire obligé d'obéir aux ordonnances d'un despote ?

« ... Non, non ; Cicéron avait raison : nous sommes convenus, comme d'une vérité incontestable, que le citoyen doit obéir au magistrat, et le magistrat aux lois ; et vous devez être sûr que, dans une république où cet ordre sera observé, l'injustice des lois n'y fera jamais naître des querelles pernicieuses. Mais, puisque ces heureuses républiques sont rares dans le monde, puisque les hommes, toujours portés à la tyrannie ou à la servitude par leurs passions, sont assez méchants ou assez sots pour faire des lois injustes et absurdes, quel autre remède peut-on appliquer à ce mal que la désobéissance ? Il en naîtra quelques troubles ; mais pourquoi en être effrayé ? Ce trouble est lui-même une preuve qu'on aime l'ordre et qu'on veut le rétablir. L'obéissance aveugle est, au contraire, une preuve que le citoyen hébété est indifférent

1. *Doutes sur l'ordre naturel*, l. VII.

pour le bien et pour le mal ; et dès lors, que voulez-vous espérer ? L'homme qui pense travaille à affermir l'empire de la raison ; l'homme qui obéit sans penser se précipite au-devant de la servitude, parce qu'il favorise le pouvoir des passions[1]. »

On le voit donc : si Mably croit à la nécessité de conserver encore la monarchie, son idéal de monarchie constitutionnelle se rapproche singulièrement du type républicain, et il a pu l'appeler très justement une *monarchie républicaine* ; c'est là une conception qui va s'imposer à beaucoup des hommes qui exerceront une action politique en 1789.

Il est encore un trait par lequel les idées de Mably semblent annoncer très directement les idées des hommes de la Révolution ; c'est qu'il est beaucoup moins réservé que la plupart des écrivains du XVIIIe siècle et même que Rousseau, lorsqu'il s'agit de passer de la théorie à la pratique. C'est ainsi qu'il se préoccupe très directement des transformations qu'il faudra accomplir pour instituer en France un gouvernement libre. Dans son *Étude de l'histoire,* qui date, semble-t-il, de 1767, et qui a été publiée dans les premières années du règne de Louis XVI, il recommande au souverain d'assembler les États Généraux et de séparer la puissance exécutive et la

1. *Des droits et des devoirs du citoyen,* lettre IV.

puissance législative. Dans son traité des *Droits et devoirs du citoyen,* qui a été écrit en 1758, mais qui n'a été connu qu'à la veille de la Révolution, il trace déjà le programme qui sera suivi trente ans plus tard :

« ... Le Parlement, se voyant décheoir du point où il est, ne manquera pas de réfléchir sur la fragilité de sa fortune, et il sentira la nécessité de rendre la nation libre, s'il ne veut pas être toujours sous le fouet du despotisme...

« Dès que la nation aura assez de sagesse pour demander la tenue des États Généraux, et assez de fermeté pour l'obtenir, elle ne sera point assez imbécile pour se contenter d'une vaine représentation ; les contraires ne s'allient point. Aujourd'hui qu'on ne croupit point dans une ignorance monstrueuse, qu'on a la méthode d'étudier et de raisonner, qu'on connaît les sources où il faut puiser les vérités historiques et politiques, mille brochures paraîtront sur-le-champ pour instruire le public de ses intérêts.

« ... Avant que de vouloir agir, il faut exister et assurer son existence ; ainsi les États doivent nécessairement ne se point séparer sans avoir fait publier une loi fondamentale, une pragmatique sanction, par laquelle il sera ordonné que tous les deux ou trois ans les représentants de la nation, chargés de ses pouvoirs, seront assemblés sans qu'aucune

raison puisse y mettre obstacle, et sans avoir besoin d'être convoqués par un acte particulier. En tel temps fixé et marqué, chaque province choisira ses députés, qui se rendront à Paris pour ouvrir les États un certain jour déterminé. Les États ne pourront être cassés, dissous, séparés, prorogés ni interrompus dans l'exercice de leurs délibérations ; et en se séparant, ils seront libres d'indiquer une assemblée extraordinaire et de s'ajourner suivant que les circonstances pourront le demander...

« ... Il s'établira insensiblement des usages contraires à ceux que nous avons aujourd'hui. L'autorité royale s'est formée peu à peu, celle des États Généraux fera les mêmes progrès et les fera plus rapidement, quoique sans violence. Quelles que soient d'abord les fautes des représentants de la nation, ils les répareront, pourvu qu'ils aient la prudence d'assurer leur existence...

« En supposant que le Parlement veuille bien connaître ses intérêts et remplir ses devoirs à l'égard de la nation, nous voilà parvenus, par l'établissement des États Généraux, à être plus libres que ne le sont aujourd'hui les Anglais [1]... »

Mably examine ensuite les principales questions qui se poseront au moment de la convocation des États Généraux ; il se préoccupe de trouver les

1. *Des droits et des devoirs du citoyen,* lettre VI, pp. 305 et sqq.

moyens d'assurer le succès de la représentation nationale :

« Tout ce qu'en gros on peut prescrire de plus sage à nos États à venir, c'est de se proposer un objet fixe et déterminé, et de ne le jamais perdre de vue. Cet objet doit être d'assurer leur existence ; tout doit être sacrifié à cette fin. Tout ordre de l'État fera une faute énorme, s'il ne fait pas céder son intérêt particulier à un état général. Si la nation ne réussit pas à s'assembler périodiquement, après avoir forcé le gouvernement à lui accorder des États, soyons sûrs qu'elle est perdue ; car on travaillera avec d'autant plus d'adresse à la ruiner qu'elle se sera fait craindre...

« Les États provinciaux nommeront eux-mêmes leurs députés aux États Généraux. Que de biens naîtront de là ! Les élections seront plus libres, et les choix de la nation plus sages. Le nombre des députés ne doit être ni assez grand, ni assez petit pour dégénérer en cohue ou en oligarchie... Fixez par des lois simples et claires la forme et la police des États Généraux ; ne négligez pas d'entrer dans les plus petits détails, ou vous vous exposerez à n'avoir bientôt aucune exactitude dans les grandes choses. Surtout, que ces assemblées ne puissent porter de nouvelles lois que sur la demande ou réquisition de quelqu'un des États Provinciaux ou

des magistrats chargés de la puissance exécutrice. Afin que ces lois ne soient jamais l'ouvrage de l'inconsidération ou de l'engouement, il sera réglé que les bills proposés seront d'abord remis à un comité de législation chargé d'en faire l'examen et le rapport[1]... »

Ce n'est donc pas une exagération de dire que Mably a saisi admirablement l'orientation de l'opinion publique de son temps ; il est peu d'écrivains qui aient vu plus nettement combien on était las du despotisme et de ses abus, combien était vive la fermentation des esprits, avec quelle rapidité la nation se pénétrait d'idées libérales et démocratiques. Ainsi dans toute son œuvre se marquent les tendances de la génération qui a fait la Révolution.

Bibliographie. — Mably, *Droit public de l'Europe fondé sur les traités* (1748), *Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale avec la politique* (1763), *Doutes sur l'ordre naturel des sociétés politiques* (1768), *De la législation ou Principes des lois* (1776), *Du gouvernement de Pologne* (1781), *De l'étude de l'histoire* (1783), *Observations sur le gouvernement et les lois des États-Unis d'Amérique* (1784), *Des droits et des devoirs du citoyen*; — *Œuvres complètes*, éd. Bossange, Masson et Besson, Paris, 1797 ; — W. Guerrier, *L'abbé de Mably, moraliste et politique*, Paris, 1886 ; E. Allix, *La philosophie politique et sociale de Mably* (dans la *Revue des études historiques*, 1899) ; A. Lichtenberger, *Le socialisme au XVIII[e] siècle*, Paris, 1895 (thèse de doctorat ès lettres).

1. *Des droits et des devoirs du citoyen*, lettre VII, pp. 320 et sqq.

II

CONDORCET

Plus nettement encore que Mably, Condorcet représente les tendances de la génération qui fera la Révolution. Bien qu'il ait subi très profondément l'influence de Rousseau et qu'il soit un adepte de la conception démocratique, il se tient au-dessus des conflits d'écoles, et les diverses doctrines politiques, que le XVIIIe siècle a vu naître, sont venues, en quelque sorte, se fondre dans son œuvre. Il réunit dans le même culte les grands penseurs dont il se considère comme le disciple. C'est ainsi qu'il affirme que Rousseau a achevé l'œuvre d'émancipation entreprise par Voltaire :

« Son but n'était pas de proposer des méthodes praticables, mais de présenter avec force de grands principes, afin que l'impression en fût plus générale et plus durable ; il les offrait à des esprits que Voltaire avait disposés à les recevoir, en les déli-

vrant de leurs antiques erreurs ; il révélait les véritables droits des hommes à ceux que Voltaire avait rétablis dans les droits de leur raison, si longtemps usurpés. Tous deux ont posé les fondements de cet édifice de la liberté que nous achevons aujourd'hui, et le plus digne hommage que nous puissions leur offrir est, en profitant de leurs leçons, d'éviter les erreurs échappées à leur génie[1]. »

Maintes fois Condorcet montre combien a été admirable l'action des philosophes, qui sans relâche se sont employés à répandre la vérité, à faire triompher la raison et l'humanité ; grâce à eux, les idées commencent à agir puissamment sur les faits :

« Le tableau des progrès de la philosophie et de la propagation des lumières... va nous conduire à l'époque où l'influence de ces progrès sur l'opinion, de l'opinion sur les nations ou sur leurs chefs, cessant tout-à-coup d'être lente et insensible, a produit dans la masse entière de quelques peuples une révolution, gage certain de celle qui doit embrasser la généralité de l'espèce humaine[2]. »

1. *Réponse à l'adresse aux provinces* (*Œuvres*, éd. de 1804, t. XI, pp. 92-93).

2. *Tableau des progrès de l'esprit humain*, 9e époque (*Œuvres*, t. VIII, pp. 231-232).

Condorcet a bien vu que l'idée essentielle qui se dégage de toutes les théories du XVIII[e] siècle, c'est l'idée des droits de l'homme :

« Les publicistes ont vu que le maintien de ces droits était l'objet unique de la réunion des hommes en sociétés politiques, et que l'art social devait être celui de leur garantir la conservation de ces droits avec la plus entière égalité, comme dans la plus grande étendue. On a senti que, ces moyens d'assurer les droits de chacun devant être soumis dans chaque société à des règles communes, le pouvoir de choisir ces moyens devait appartenir à la majorité des membres de cette société...

« Ainsi l'on vit disparaître, devant ces principes si simples, ces idées d'un contrat entre un peuple et ses magistrats, qui ne pourrait être annulé que par un consentement mutuel ou par l'infidélité de l'une des parties, et cette opinion moins servile, mais non moins absurde, qui enchaînait un peuple aux formes de constitution une fois établies, comme si le droit de les changer n'était pas la première garantie de toutes les autres...

« Ces principes, que le généreux Sydnei paya de son sang, auxquels Locke attacha l'autorité de son nom, furent développés depuis par Rousseau, avec plus de précision, d'étendue et de force, et il mérita la gloire de les placer au nombre de ces vérités

qu'il n'est plus permis, ni d'oublier, ni de combattre[1]. »

Rien d'étonnant si, dans le système de Condorcet, le principe des droits de l'homme tient la première place. A plusieurs reprises, il s'est appliqué à déterminer la véritable nature des droits de l'homme et à en donner une énumération complète et précise. Il est un passage de l'*Influence de la Révolution en Amérique,* particulièrement caractéristique à cet égard :

« Les droits de l'homme sont : 1° La sûreté de sa personne, sûreté qui renferme l'assurance de n'être troublé par aucune violence, ni dans l'intérieur de sa famille, ni dans l'emploi de ses facultés dont il doit conserver l'exercice indépendant et libre pour tout ce qui n'est pas contraire aux droits d'un autre.

« 2° La sûreté de la jouissance libre de sa propriété.

« 3° Comme, dans l'état de société, il y a certaines actions qui doivent être assujetties à des règles communes ; comme il faut établir des peines pour les atteintes portées par un individu aux droits d'autrui, soit par la violence, soit par la fraude, l'homme a encore le droit de n'être soumis pour

1. *Tableau des progrès de l'esprit humain,* 9e époque (*ibid.*, pp. 233 et sqq.).

tous ces objets qu'à des lois générales, s'étendant à l'universalité des citoyens, dont l'interprétation ne puisse être arbitraire, dont l'exécution soit confiée à des mains impartiales.

« 4° Enfin le droit de contribuer, soit immédiatement, soit par des représentants, à la confection de ces lois et à tous les actes faits au nom de la société, est une conséquence naturelle de l'égalité naturelle et primitive de l'homme, et l'on doit regarder une jouissance égale de ce droit pour chaque homme usant de sa raison, comme le terme duquel on doit chercher à se rapprocher. Tant qu'on ne l'a pas atteint, on ne peut pas dire que les citoyens jouissent de ce dernier droit dans toute son étendue[1]. »

Un autre droit fondamental, c'est la liberté absolue de la presse :

« Pour qu'il y ait délit, il faut que le livre fasse un tort, que ce tort soit la suite nécessaire de la publication et qu'il soit fait avec intention.

« L'intention de faire le mal ne peut être prouvée lorsqu'il s'agit de ces livres qu'on appelle faits contre la religion ou la morale ; car, dans ces livres, l'auteur qui attaque cette religion la croit fausse. L'auteur qui attaque ce principe de morale

1. *De l'influence de la Révolution d'Amérique,* Introduction (t. XI, pp. 240 et sqq.).

le croit inutile, et il ne croit pas que son ouvrage fasse du mal ; et il suffit, pour qu'il ne soit pas établi d'instruction ni de peine pour cette action, que l'intention ne puisse être prouvée...

« C'est violer les droits des hommes que de mettre des obstacles à la connaissance de la vérité sur ces objets importants, que de leur cacher les raisons pour ou contre leurs opinions : or, c'est ce qu'on ferait en soumettant à des peines les auteurs d'ouvrages contraires aux opinions reçues, parce que, de ce qu'un souverain, ou corps souverain, un peuple entier, a jugé ces opinions vraies et utiles, il ne s'ensuit pas qu'elles le soient : ils n'ont donc pas le droit d'empêcher de les combattre. Le droit qu'a chaque particulier d'examiner toute opinion, quelle qu'elle soit, ne peut être attaqué sans tyrannie ; et c'est l'attaquer que d'empêcher chaque homme de dire publiquement ce qu'il pense sur cette opinion[1]. »

Si Condorcet admire si profondément la Révolution américaine, c'est qu'elle a proclamé avec une grande netteté les droits de l'homme :

« Le spectacle d'un grand peuple où les droits de l'homme sont respectés est utile à tous les autres, malgré la différence des climats, des mœurs et des

1. *Fragment sur la liberté de la presse* (t. XVI, pp. 3 et sqq.).

constitutions. Il apprend que ces droits sont partout les mêmes et qu'hors un seul, auquel, pour l'intérêt de la tranquillité publique, le citoyen vertueux doit savoir renoncer dans certaines constitutions, il n'est point d'état où l'homme ne puisse jouir de tous les autres dans toute leur étendue...[1] ».

A peine la convocation des États-Généraux est-elle décidée que Condorcet affirme la nécessité qui s'imposera à l'assemblée de définir nettement les droits de l'homme, de rédiger une déclaration des droits :

« La formation d'une déclaration des droits est le second objet qui doit occuper l'assemblée des États, et c'est le plus important de tous. — Ici l'on doit prescrire aux députés de voter pour qu'aucune autre question ne soit discutée avant la décision de celle-ci, de voter pour une déclaration des droits qui mette les citoyens à l'abri des atteintes de tous les pouvoirs existants dans l'État, du pouvoir exercé par le gouvernement, du pouvoir judiciaire, du pouvoir militaire, du pouvoir ecclésiastique et même du pouvoir législatif ; enfin de voter que cette déclaration s'étendra aux droits de la sûreté, de la liberté des personnes et des biens et à celui de l'égalité naturelle[2]. »

1. *De l'influence de la Révolution d'Amérique,* chap. I (t. XI, pp. 251-252).

2. *Lettres d'un gentilhomme à MM. du Tiers État* (t. XII, pp. 323-324).

Condorcet exprime bien encore le sentiment général de ses contemporains lorsqu'il déclare que la véritable connaissance des droits naturels ne peut nous être donnée que par la raison. Lorsque l'assemblée a élaboré la déclaration des droits, il s'écrie :

« La raison a obtenu un triomphe qu'aucun philosophe n'aurait osé lui promettre, et il rendra hommage au comité qui a rédigé ces lois, à l'assemblée qui les a consacrées, à la nation dont la voix toute-puissante les a maintenues contre tous les obstacles, au siècle où un pareil prodige a pu s'opérer...

« Dans une telle position, tout préjugé, tout abus, toute violation des droits des hommes, dénoncés à l'opinion publique, sont dès ce moment frappés de mort. Aucun pouvoir humain ne peut plus empêcher une proscription prononcée par la raison de tous les hommes éclairés, écrite dans le cœur de tous les hommes de bien [1]. »

Et, à propos de la réforme de la législation civile et criminelle, il marque aussi le rôle prépondérant de la raison :

« Ce n'est point dans la connaissance positive des lois établies par les hommes qu'on doit chercher à connaître ce qu'il convient d'adopter, c'est dans la raison seule, et l'étude des lois instituées

1. *Réponse à l'adresse aux provinces* (t. XVI, pp. 33 et sqq. et 78 et sqq.).

chez les différents peuples et dans les différents siècles n'est utile que pour donner à la raison l'appui de l'observation et de l'expérience...[1] »

Condorcet tient si fortement à assurer la liberté de la personne humaine qu'il prétend défendre les droits de la minorité, des individus, contre l'arbitraire de la majorité :

« Les hommes ont tellement pris l'habitude d'obéir à d'autres hommes que la liberté est, pour la plupart d'entre eux, le droit de n'être soumis qu'à des maîtres choisis par eux-mêmes...

« La seule obligation sociale, c'est d'obéir à la raison collective du plus grand nombre, je dis à sa raison, et non à sa volonté ; car le pouvoir de la majorité sur la minorité ne doit pas être arbitraire ; il ne s'étend plus jusqu'à violer le droit d'un seul individu...

« Le pouvoir législatif... consiste, s'il est exercé immédiatement par les citoyens, à déclarer quelles règles communes, pour les actions qui doivent y être assujetties, paraissent à la pluralité les plus conformes à la raison, et on voit que, s'il en résulte pour la minorité la nécessité et l'obligation morale de s'y soumettre, il n'en résulte pour la majorité ni autorité, ni pouvoir[2]. »

1. *Essai sur les assemblées provinciales*, 2[e] partie, art. VI, p. 323.
2. *De la nature des pouvoirs politiques dans une nation libre* (t. XVI, pp. 111 et sqq.).

La doctrine de Condorcet marque aussi de la façon la plus significative le discrédit qui frappe maintenant le système de la séparation des pouvoirs, des contreforces. Il critique avec beaucoup de profondeur la constitution anglaise. Il déclare qu'elle n'est pas l'ouvrage d'un système raisonné, mais bien du hasard ; il ne faut pas lui attribuer la liberté dont on jouit en ce pays, alors que tout l'honneur en revient à la liberté de la presse et à l'*habeas corpus*[1].

Ainsi, pour fonder la liberté en France, il sera vain d'invoquer l'exemple de l'Angleterre :

« ... Notre instruction sur la constitution des États se borne en général à quelques maximes plus ingénieuses que solides, plus dangereuses qu'utiles, tirées de l'*Esprit des lois*, et à une admiration plus bruyante qu'éclairée pour la constitution anglaise. Comment la nation pourrait-elle avoir de véritables lumières sur des questions que la non-liberté de la presse n'a jamais permis de discuter et sur les détails d'une administration qui cachait dans la poussière des bureaux les motifs réels et les résultats de ses opérations[2] ? »

1. *Lettres d'un bourgeois de New-Heaven à un citoyen de Virginie*, lettre IV.

2. *Essai sur les assemblées provinciales, Post-Scriptum* (t. XIV, p. 538).

Et Condorcet s'attaque directement au système de Montesquieu, à la théorie des corps intermédiaires, lorsqu'il dit :

« Les abus ne pourront plus être défendus quand ils ne seront plus fortifiés par ces prétentions de certains corps, de certains ordres, par tous ces principes de contrepoids ou d'équilibre qu'on appelle la sauvegarde de la liberté, et qui ne sont dans le vrai que celle de l'autorité du riche ou du noble, du magistrat ou du prêtre.

« Ne perdons point de vue qu'égalité des droits et liberté sont synonymes ; que toute inégalité qui est établie par la loi, qui n'est pas une conséquence nécessaire de l'usage du droit de propriété, des divers degrés de talent ou de mérite... est une violation directe de l'égalité primitive et naturelle, une véritable atteinte aux droits de l'humanité[1]. »

Ici Condorcet se montre le disciple direct de Rousseau, et l'on voit se dégager dans son œuvre, même avant 1789, l'idéal de l'État républicain, qui, au cours de la Révolution, s'imposera de plus en plus fortement au parti démocratique.

Dans les dernières années de l'Ancien Régime, le désir de l'égalité est peut-être plus impérieux encore que les aspirations vers la liberté. Nul mieux

1. *Essai sur les assemblées provinciales*, Conclusion (t. XIV, p. 414).

que Condorcet ne s'est fait l'interprète de ce sentiment ; il montre une aversion plus grande encore pour les privilèges de l'aristocratie que pour le despotisme du monarque. C'est grâce à ces privilèges que l'Angleterre est soumise à un régime despotique :

« La Chambre des communes, qui devrait, par la loi, représenter la nation, ne la représente pas dans la réalité ; elle n'est qu'un corps aristocratique, dont quarante ou cinquante personnes, soit ministres, soit pairs, soit membres des communes, dictent les résolutions[1]. »

Cependant, Condorcet est-il disposé, dès l'abord, à reconnaître l'égalité absolue des droits politiques pour tous les citoyens ? A la veille de la Révolution, il pense encore que, seuls, les propriétaires peuvent vraiment participer à la vie politique :

« Puisqu'un pays est un territoire circonscrit par des limites, on doit regarder les propriétaires comme étant seuls les véritables citoyens. En effet, les autres habitants n'existent sur le territoire qu'autant que les propriétaires leur ont cédé une habitation ; ils ne peuvent donc avoir de droit que celui qu'ils ont reçu d'eux[2]. »

On trouve chez lui la distinction de *citoyens actifs*

1. *Idées sur le despotisme* (t. XII, pp. 205 et sqq.).
2. *Essai sur les assemblées provinciales*, art. I (t. XIII, p. 18).

et de *citoyens passifs*, qui sera consacrée par la Constituante. Mais ses idées se transformeront rapidement : dès les derniers mois de 1789, il sera l'un des plus ardents meneurs de la campagne qui s'engagera contre le suffrage censitaire.

Cependant, Condorcet se contentera-t-il de réclamer l'égalité politique et civile ? Désire-t-il l'égalité sociale ? La croit-il réalisable ?

Il voit bien l'importance du problème, lorsqu'il déclare :

« Souvent il existe un grand intervalle entre les droits que la loi reconnaît dans les citoyens et les droits dont ils ont une jouissance réelle ; entre l'égalité qui est établie par les institutions politiques et celle qui existe entre les individus[1]. »

Il détermine les deux causes essentielles de l'inégalité sociale : l'inégalité de richesse et l'inégalité d'instruction[2]. Il pense que certaines institutions sociales pourront atténuer l'inégalité de richesse ; mais il estime qu'il est surtout essentiel de dispenser l'instruction à tous les citoyens :

« Cette instruction, telle que nous la présentons ici, est nécessaire pour rendre réelle la jouissance des droits que la législation assurerait aux citoyens ;

1. *Tableau des progrès de l'esprit humain* (t. VIII, p. 331).
2. *Ibid., loc. cit.*

elle l'est à la conservation de cette égalité naturelle que les institutions sociales doivent confirmer et non détruire...

« Il devient de plus en plus indispensable de procurer au peuple de l'instruction, parce que plus les sciences font de progrès, plus les hommes instruits ont des connaissances réelles, plus aussi on voit augmenter la distance entre eux et les hommes qui n'ont reçu aucune instruction[1]. »

Toutefois les aspirations démocratiques de Condorcet ont moins un caractère social qu'un caractère politique. Ce qui lui paraît essentiel, c'est d'assurer la souveraineté populaire. De bonne heure, en disciple de Rousseau, il s'est prononcé en faveur du gouvernement direct du peuple par le peuple. Déjà, dans les *Lettres d'un gentilhomme à MM. du Tiers État,* apparaît l'idée que le peuple doit avoir le droit de reviser la constitution qu'auront établie ses députés :

« Que vos députés ne puissent voter une constitution perpétuelle, mais seulement une constitution qui sera soumise à un nouvel examen dans un délai déterminé[2]. »

Et, lorsqu'a été élaborée la Déclaration des droits,

1. *Essai sur les assemblées provinciales*, 2e partie, art. IV (t. XIV, pp. 290-291).

2. *Lettres d'un gentilhomme à MM. du Tiers État* (t. XII, p. 326).

il exprime avec plus de netteté encore la même idée :

« ... Comment donc les hommes seraient-ils égaux en droits, comment la loi serait-elle l'expression de la volonté générale, si les enfants étaient forcés de se soumettre à la constitution que leurs grands-pères avaient rédigée ?... Les législateurs d'aujourd'hui ne sont que des hommes, qui ne peuvent donner à des hommes, leurs égaux, que des lois passagères comme eux[1]. »

Condorcet en arrive à considérer que ce n'est pas le corps législatif qui exerce la véritable autorité, mais la nation elle-même :

« Un corps législatif n'exerce pas un véritable pouvoir ; il n'est, pour les lois soumises à l'acceptation, qu'un législateur collectif : c'est Solon ou Lycurgue, remplacés par une assemblée...[2]. »

« Dans une constitution libre, le pouvoir exécutif est indépendant du pouvoir législatif, dans ce sens qu'il est obligé d'exécuter les lois, non en vertu de la volonté du pouvoir législatif, mais en vertu d'une loi antérieure, de laquelle tous deux ont également reçu leur autorité et leurs fonctions, qui a fixé les droits et leurs pouvoirs respectifs.

« Un premier pouvoir constituant, chargé par le

1. *Première lettre à M. le comte de Montmorency* (t. XV, pp. 117 et sqq.).

2. *De la nature des pouvoirs politiques* (t. XVI, p. 119).

peuple d'établir une constitution, est le principe unique de tous les autres pouvoirs ; il ne peut en exister aucun que parce qu'il a voulu, ou le conserver, ou le créer[1]. »

Tous les efforts doivent tendre à développer de la façon la plus complète l'exercice de la souveraineté populaire :

« L'ordre social n'aura vraiment atteint le degré de perfection auquel on doit tendre sans cesse qu'à l'époque où aucun article des lois ne sera obligatoire qu'après avoir été soumis immédiatement à l'examen de tout individu, membre de l'État, jouissant de sa raison..., et que, chacun des citoyens ayant prononcé que cet article renferme ou ne renferme pas une atteinte à ses droits, la pluralité aura décidé en faveur de l'article proposé suivant une forme réglée par une loi antérieure. Alors, plus les hommes s'éclaireront, plus l'exercice de ce droit individuel s'étendra...

« Je propose, pour cette fois, de borner ce droit individuel aux seuls articles relatifs à la constitution ; mais c'est dans l'espérance que les progrès de la raison et l'effet, que des institutions plus légales et plus justes produiront nécessairement dans les esprits, permettront, à une autre époque, d'éten-

1. *Sur l'étendue des pouvoirs de l'Assemblée Nationale* (t. XV, pp. 166-167).

dre ce même droit à d'autres classes de lois, et successivement de l'étendre à tous[1]. »

A époques fixes, des assemblées de citoyens doivent examiner la question de savoir s'il convient de reviser la constitution :

« ... Il faut établir qu'au bout de cinq ans, des conventions s'assembleraient dans chaque département, examineraient la constitution, et donneraient leur avis motivé sur la nécessité ou les inconvénients d'une convention générale, destinée à la réformer ; autoriser dans chacune la minorité à donner séparément les raisons de son avis ; exiger, pour appeler la convention générale, la pluralité des voix dans plus de la moitié des départements, et la pluralité du nombre total des membres de ces conventions, pris individuellement ; déterminer les articles de cette constitution que cette convention pourrait réformer et ceux qu'elle serait obligée de respecter ; décréter qu'au bout de vingt ans, une convention nouvelle serait nécessairement assemblée, et qu'elle jouirait des mêmes pouvoirs illimités que l'assemblée actuelle...[2] »

Et c'est aussi pour assurer véritablement le triomphe de la souveraineté populaire que Condorcet

1. *Sur la nécessité de faire ratifier la constitution par les citoyens* (t. XV, pp. 223-224).

2. *Réponse à l'adresse...* (t. XVI, p. 100).

demande que tous les agents du pouvoir exécutif soient désignés par le peuple. A la théorie de l'équilibre des pouvoirs, il oppose celle suivant laquelle, « toutes les autorités existantes émanent du peuple et peuvent être légitimement détruites par lui et rétablies sous de nouvelles formes. Les rois, comme les autres magistrats, ne sont que les officiers des peuples qu'ils gouvernent[1]. »

On comprend alors que Condorcet ait adhéré l'un des premiers à l'idée républicaine, qu'avant même la fin de la Constituante, il n'ait pas hésité à soutenir que l'institution monarchique exerce une influence néfaste sur la société. Dans le projet de constitution qu'il élaborera en 1793, il se préoccupera, plus même que ne le fera la constitution montagnarde de l'an I, d'assurer l'exercice de « la souveraineté du peuple, l'égalité entre les hommes et l'unité de la République ».

Bibliographie. — Œuvres de Condorcet, édition de l'An XIII, 21 vol. in-8, et édition Arago, 1847-1849, 12 vol. in-8; Ch. Henry, *Correspondance inédite de Condorcet et de Turgot (1770-1779)*, 1882, in-8 ; Léon Cahen, *Condorcet et la Révolution française*, 1904, in-8 (thèse de doctorat ès lettres); Alengry, *Condorcet guide de la Révolution*, 1903 (thèse de doctorat en droit).

1. *Réflexions sur la Révolution de 1688 et sur celle du 10 août* (t. XVIII, p. 68).

CONCLUSION

I

LES IDÉES POLITIQUES DU XVIIIe SIÈCLE ET LA LITTÉRATURE PRÉRÉVOLUTIONNAIRE

Tout ce que nous avons dit précédemment suffit à expliquer le caractère de la littérature directement prérévolutionnaire, qui a eu une si grande influence sur l'éclosion des nouvelles institutions que la France s'est données à la suite de la Révolution de 1789.

Un fait intéressant à constater, c'est que même les brochures, assez peu nombreuses, d'ailleurs, qui ne s'inspirent pas des doctrines constitutionnelles et démocratiques du XVIIIe siècle, qui prétendent soutenir les droits du monarque ou des privilégiés, subissent inconsciemment l'influence des idées nouvelles, qu'ils réprouvent et redoutent. Que l'on consulte, par exemple, l'un des écrits les plus conservateurs qui aient paru à ce moment : *La monar-*

chie parfaite ou l'accord de l'autorité d'un monarque avec la liberté de la nation qu'il gouverne[1]. L'auteur veut qu'on conserve l'ancienne Constitution monarchique, qu'elle « ne soit pas détériorée et morcelée » ; il dénie aux États Généraux tout pouvoir délibératif ou législatif ; il déclare que le monarque doit pouvoir disposer souverainement de l'impôt ; il identifie les droits des souverains aux droits des propriétaires. Et cependant, il invoque l'autorité de Montesquieu, il se prononce pour l'établissement d'États provinciaux et pour la périodicité des États Généraux. L'économiste Lemercier de la Rivière se déclare, lui aussi, partisan du pouvoir absolu du roi ; il veut que le monarque dispose, tout à la fois, de la puissance exécutive et de la puissance législative ; il pense que les lois constitutionnelles doivent rester immuables. Mais, d'autre part, il considère « la nation des Francs » comme « une nation libre », il croit qu'il existe des droits naturels inviolables ; il affirme la nécessité d'établir la périodicité des États Généraux, et il estime qu'aucun impôt nouveau ne doit être établi, s'il n'a été consenti par la nation[2].

1. 1789. Bibl. Nat. Lb[39] 1296.

2. Voy. *Les vœux d'un Français ou Considérations sur les principaux objets dont le Roi et la Nation vont s'occuper*, 1788, Lb[39] 743 et *Essais sur les maximes et lois fondamentales de la monarchie française*, Paris, 1789, Lb[39] 1294.

Même observation pour les brochures qui s'appliquent plus particulièrement à défendre la cause des privilégiés. Si *le Disciple de Montesquieu à MM. les Députés aux États Généraux* se montre hostile à la double représentation du Tiers et demande le maintien des privilèges anciens, c'est, d'autre part, sur la doctrine de Montesquieu qu'il prétend appuyer sa thèse. L'abbé de Lubersac[1], qui veut aussi que la noblesse et le clergé conservent leurs privilèges et immunités, qui demande qu'aux États Généraux on maintienne la séparation des trois ordres, affirme, comme les philosophes, l'existence des droits naturels, éternels, inaliénables, et il réprouve le despotisme : « l'autorité, dit-il, ne doit jamais être absolue, parce que les nations n'ont pu confier sans restriction à un seul homme un pouvoir illimité dont leur nature même les rendait complètement incapables[2] ». Pour sauvegarder la liberté, il est nécessaire qu'entre le souverain et les peuples, il y ait des corps intermédiaires ; et ces corps intermédiaires ne peuvent être autre chose que les cours souveraines[3]. C'est bien véritablement un disciple

1. *Le citoyen conciliateur, contenant des idées sommaires politiques et morales sur le gouvernement monarchique de la France*, Paris, 1788, Lb[39] 718.

2. *Ibid.*, p. 25.

3. *Ibid.*, pp. 49 et sqq.

de Montesquieu qui parle. La *voix du citoyen* de Le Brun est favorable aux privilèges des ordres privilégiés, mais il reconnaît la nécessité de donner à la France une nouvelle Constitution et d'établir un État libre ; il croit à la légitimité des grands principes que réclame la nation, et qui sont, dit-il, l'unité d'impôt, l'égalité dans la répartition, la liberté politique, la liberté individuelle [1]. — Quant aux brochures, qui, en 1789, soutiennent encore les droits des Parlements, qui invoquent les lois fondamentales du royaume, qui insistent sur la nécessité de conserver des corps intermédiaires, sans vouloir rien changer à l'ancienne Constitution du royaume, elles proclament tout au moins le droit de la nation à consentir aux impôts [2], ou même dénient au monarque le pouvoir d'exercer, en matière de propriété, son autorité législative [3].

Mais ces brochures à tendances conservatrices disparaissent, en quelque sorte, dans l'immense

1. Paris, 1789, Lb39 1187. Voy. pp. 79-80 : « D'un bout de la France à l'autre, j'entends retentir ces cris uniformes, *unité d'impôt, égalité dans la répartition, liberté politique, liberté individuelle.* Réunis par ces grands intérêts, quel autre intérêt peut vous diviser encore ? »

2. Cf. le *Discours sur la Constitution française*, Genève, 1788, Lb39 715, p. 75 : « Il est reconnu pour constant que, si la puissance législative, quant à l'administration civile, appartient exclusivement au monarque et ne peut appartenir qu'à lui seul, le souverain est lui-même soumis à toutes les lois qui concernent la propriété. »

masse de celles qui aspirent à un ordre de choses nouveau.

Il est une question, on l'a vu, où tous les écrivains du XVIII[e] siècle sont d'accord : tous ont affirmé la nécessité d'assurer aux individus l'exercice de leurs droits naturels. Toutes les brochures de 1789 sont également unanimes à réclamer des garanties en faveur de la liberté naturelle et de la propriété des citoyens, unanimes à vouloir la disparition de tous les privilèges qui portent atteinte à la liberté civile et légale. Mais on se souvient aussi de la récente révolution américaine, et on a lu avec enthousiasme la Déclaration des droits qui a été le signal de la guerre de l'Indépendance[1]. Et voilà pourquoi tous les pamphlets animés de l'esprit révolutionnaire s'accordent à déclarer que le premier acte des États Généraux doit consister à affirmer les droits de l'homme, à rédiger une Déclaration des droits dont s'inspirera la future Constitution. L'opération la plus importante, dit Brissot, ce sera de faire une déclaration des droits du peuple français ; le premier article de cette déclaration reconnaîtra que « tous les Français sont libres

1. Cf. Henri E. Bourne, *American constitutional precedents in the french national assembly* (*American historical Review*, an. 1903, t. VIII, pp. 466-486).

et égaux en droits » ; de ce principe découleront tous les autres articles de la Déclaration : elle établira, en effet, que les citoyens « ne peuvent être assujettis à aucune loi qui n'ait été consentie par eux ou par leurs représentants aux États Généraux » ; qu'aucun impôt ne peut être levé sans leur consentement ; elle assurera à jamais la liberté de la personne, de la presse et de la parole [1]. — « Le premier point, dit Servan, est une déclaration des droits de l'homme et du citoyen » ; on chargera les députés aux États de demander que la liberté de la pensée soit fondée sur une loi, et ils s'appliqueront aussi à rendre inviolable la liberté personnelle [2].

Il s'agit, en effet, de faire reconnaître par la législation les droits naturels et imprescriptibles que les philosophes du XVIIIe siècle se sont efforcés de définir. La *Déclaration des droits à faire et pouvoirs à donner par le peuple français pour les États Généraux dans les soixante assemblées indiquées à Paris, le mardi* 21 *avril* 1789 [3], s'inspire directement des théories politiques qui se sont peu à peu élaborées au cours du siècle. Les droits des citoyens sont principalement : 1° « la liberté, tribut essentiel

1. Brissot de Warville, *Plan de conduite pour les députés du peuple aux États généraux de 1789* (avril 1789), pp. 104 et sqq.

2. Servan, *Idées sur le mandat des députés aux États généraux*, 1789, Lb39 1455.

3. Bibl. Nat., Lb39 1518.

et inséparable d'un être intelligent, pensant et voulant » ; 2° l'égalité, qui doit se manifester dans l'instruction publique, « dans la distribution de la justice, et qui n'admet d'autres distinctions que celles que confèrent les fonctions administratives ou que peuvent procurer le génie, les talents et les travaux » ; 3° la propriété, soit de la terre, soit de tous les biens « que la terre, le génie, le travail de l'homme produisent ».

Il est d'ailleurs évident que les droits naturels, tels que les conçoivent les contemporains, ne sont que des droits *formels*, en quelque sorte, et qui s'appliquent essentiellement à la situation légale des citoyens. Ainsi, l'égalité que l'on prétend établir, c'est l'égalité civile, l'égalité devant la loi, qui laisse subsister intactes toutes les inégalités sociales. Sieyès, dans son *Essai sur les privilèges*, ne l'entend pas autrement[1] ; et telle est aussi la conception de Cerutti, qui déclare qu'il ne saurait y avoir entre les hommes d'égalité parfaite : la nature les a faits inégaux, et la société aussi. « La véritable égalité des hommes, ajoute-t-il, consiste uniquement dans le droit qu'ils ont tous à la conservation de leur vie, à la liberté

1. « Hors de la hiérarchie politique nécessaire, il n'y a que *des citoyens tous égaux devant la loi*, tous dépendants, non les uns des autres, ce serait une servitude inutile, mais de l'autorité qui les protège, qui les juge, qui les défend (*Essai sur les privilèges*, éd. Champion, 1888).

de leur personne, à la propriété de leur bien[1]. » En protégeant équitablement tous les citoyens, la loi peut bien tempérer les inégalités de fait, mais l'égalité de droit ne les fait pas disparaître[2]. « Toutes les révolutions populaires dont l'histoire fait mention, dit-il encore, ont eu pour origine l'éternel combat de la propriété et de la liberté » ; et pour éviter que cette lutte entre propriétaires et non-propriétaires ne soit trop aiguë, il ne voit qu'un remède, c'est d'établir deux chambres, l'une comprenant les représentants de tous les citoyens libres, et l'autre, qui « serait composée uniquement de citoyens propriétaires » : « voilà peut-être la seule digue que l'on puisse opposer au torrent des disputes qui naissent de l'égalité des droits et de l'inégalité des conditions[3] ».

Il est cependant certains écrivains, qui, s'inspirant de l'école démocratique du XVIIIe siècle, protestent contre les inégalités de fait et pensent qu'il appartient à l'État, sinon de les supprimer, tout au moins de les tempérer et de les affaiblir. Et tout d'abord, quelques brochures, peu nombreuses, il

1. Cerutti, *Vues générales sur la Constitution française* ou *Exposé des droits de l'homme dans l'ordre naturel, social et monarchique*, 1789, Lb[39] 1278, pp. 33-34.

2. *Ibid.*, pp. 34-35.

3. *Ibid.*, pp. 67 et sqq.

est vrai, s'élèvent contre l'idée généralement admise, affirmée par Condorcet à ce moment même, que seuls les propriétaires puissent jouir des droits politiques. Ainsi l'auteur de la *Théorie des États Généraux ou la France régénérée*[1] n'admet pas que, pour être électeur, la condition indispensable soit de posséder une propriété. « Parmi les représentants du Tiers État, disent les *Doléances du pauvre peuple adressées aux États Généraux,* il n'en est aucun de notre classe, et il semble que tout a été fait en faveur des riches ou propriétaires de biens » ; et cependant le temps n'est plus où le pauvre peuple était traité de « vile canaille », puisqu'on prétend maintenant respecter l'égalité et la dignité de l'être humain[2]. Dufourny de Villiers, dans les *Cahiers du quatrième ordre,* demande que, si « la distribution par ordres » n'est pas abolie, l'on constitue, du moins, un quatrième ordre, « l'ordre sacré des infortunés », sur qui pèsent toutes les révolutions physiques et politiques et qui paye proportionnellement plus que les autres.

1. Lb³⁹ 1300, pp. 42 et sqq.

2. *Doléances du pauvre peuple adressées aux États généraux* (25 avril 1789), Lb³⁹ 1584, pp. 4-5. On lit dans le préambule : « Les manouvriers, journaliers, artisans et autres, dépourvus de toute propriété, ou plutôt qui n'ont d'autre propriété que celle qu'ils ont reçue de la nature, composant spécialement la classe du pauvre peuple, et malheureusement la moitié de la nation française, se trouvent obligés de s'adresser à ceux qui ont été nommés les Représentants pour exprimer leurs doléances » (*Ibid.*, p. 3).

Les sociétés, prétend-il, n'ont pas été formées pour la conservation des propriétés, mais pour celle des individus, surtout des faibles et des pauvres. Et il se propose de publier les cahiers du quatrième ordre, c'est-à-dire les mémoires qui indiqueront les causes de la misère politique dans chaque district, les salaires des travailleurs et leur mode de vie, les remèdes qu'il conviendrait d'apporter à leur condition [1].

Pour certains écrivains, la théorie des droits de l'homme, telle qu'on la conçoit alors, n'apportera qu'un faible soulagement aux malheureux. Le *cahier des pauvres,* de Lambert [2], déclare qu'il n'y a réellement que deux classes distinctes : les propriétaires et les non-propriétaires. Toute la France, dit-il, demande une Constitution, des garanties pour la liberté et la propriété. Mais « si les particuliers continuent à pouvoir abuser de l'une et de

1. *Cahiers du quatrième ordre, celui des pauvres journaliers, des infirmes, des indigents, etc., l'ordre sacré des infortunés* (25 avril 1789), Lb39 1583. — Plusieurs brochures demandent que les paysans aient une représentation spéciale aux États généraux : voy. Noillac, *Le plus fort des pamphlets, l'ordre des paysans aux États généraux* (26 février 1789); Vartout, *Lettre d'un paysan à son curé sur une nouvelle manière de tenir les États généraux,* 1789, Lb39 983.

2. *La vie et les doléances d'une pauvre diable pour servir à ce qu'on voudra aux prochains États généraux,* 1789, Lb39 922. L'un des remèdes, ajoute-t-il, ce serait aussi peut-être de « supprimer toutes les machines avec lesquelles on a remplacé l'effort de ses bras ».

l'autre », la Constitution ne fera que « livrer les pauvres à l'entière discrétion des riches ». Une autre brochure (*La vie et les doléances d'un pauvre diable*) exprime la même idée : « De quoi servent au pauvre manouvrier les lois de justice? Il n'a rien à perdre. Les lois de liberté? Il est forcé de se vendre chaque jour. Les lois de propriété? Il ne possède que ses bras, et encore ne les possède-t-il que d'une façon précaire. » Ce qui importe au pauvre diable, au pauvre paysan, c'est l'abolition du régime seigneurial, la diminution des impôts, l'espoir de subsistances assurées, l'établissement de travaux publics, la fixation de meilleurs salaires [1]. Déjà apparaît l'idée d'ateliers nationaux qui assurerait du travail à tous.

Quelques écrivains affirment plus nettement encore que la loi doit prévenir les excès de l'inégalité et répartir plus équitablement la propriété. Tel Marat, dans sa *Constitution ou projet de déclaration des droits de l'homme et du citoyen, suivi d'un plan de Constitution juste, sage et libre* : non seulement il pense que l'État doit assurer aux non-propriétaires

1. L'auteur des *Vœux de la dernière classe du peuple à l'Assemblée des Notables* demande que l'État assure du travail à tous les journaliers, qu'il crée des fabriques et des ateliers, où, en tout temps, tous les travailleurs trouveront de l'ouvrage et auront un salaire suffisant (André Lichtenberger, *Le socialisme et la Révolution française*, Paris, 1899, pp. 37-38).

la subsistance, le vêtement, le logement, des ressources en cas de maladie, mais encore il estime qu'il serait utile, dans certains cas, de distribuer aux plus pauvres une partie des biens de ceux qui ont le superflu[1]. Gosselin demandait déjà, en 1787, qu'à défaut d'un partage intégral des terres, l'on distribuât aux pauvres les grands domaines dont ils pourraient distribuer les parcelles[2]. Bien plus, quelques conceptions nettement communistes apparaissent chez des écrivains, tels que Chappuis, Sylvain Maréchal, Gracchus Babeuf[3]. Sylvain Maréchal, dans ses *Apologues modernes à l'usage du Dauphin,* qui ont paru en 1788, déclare qu'un jour les travailleurs, exaspérés par la dureté des riches, se refuseront à les servir, et qu'alors la terre sera mise en commun entre tous les hommes. Babeuf, dans le *Cadastre perpétuel,* dit que les lois n'ont été faites que pour permettre aux rusés et aux forts d'accaparer les propriétés communes et d'entasser pour leur usage personnel ce qui suffirait à des milliers de leurs semblables ; puisque les hommes sont naturellement égaux, affirme-t-il, le pacte so-

1. A. Lichtenberger, *op. cit.*, pp. 33 et sqq.

2. Gosselin, *Réflexions d'un citoyen adressées aux notables*, 1787. Cf. A. Lichtenberger, *op. cit.*, pp. 42-44, et *Le socialisme utopique*, Paris, 1899, pp. 132 et sqq.

3. A. Lichtenberger, *Le socialisme et la Révolution francaise*, pp. 46 et sqq.

cial devrait remédier aux inégalités de fait comme aux inégalités de droit. — Mais ces théories égalitaires ou communistes ont passé presque inaperçues en 1789 ; c'est qu'elles sont trop étrangères aux préoccupations des contemporains, qui songent, avant tout, à limiter l'autorité du pouvoir royal et à supprimer les privilèges de l'aristocratie.

Ce n'est pas seulement sur la question des droits de l'homme que l'accord se fait entre tous les esprits. A lire la plupart des brochures qui ont paru en 1789, on voit bien qu'il ne subsiste plus rien de l'ancienne conception absolutiste de l'État. Les idées des philosophes ont définitivement prévalu. L'État ne représente plus le roi, mais la nation. Ce sont donc les droits de la nation qu'on se propose d'établir, certains disent de restaurer, puisqu'ils s'imaginent que la France a connu autrefois des institutions libres.

Il n'est pas vrai, dit Carra, que les États Généraux doivent continuer à rester sujets, à n'avoir que « le titre de suppliants », car la nation a les droits d'un souverain[1]. L'abbé Raynal déclare que la nation peut, de sa propre autorité, changer la forme de son gouvernement, si elle est malheu-

1. Carra, *L'orateur des États généraux pour 1789*, Lb39 1643, pp. 3 et sqq.

reuse[1]. Mirabeau, dans sa *Réponse aux alarmes des bons citoyens*[2], s'applique à démontrer que les droits de la nation ne sont pas éteints, bien qu'il n'y ait pas eu d'États Généraux depuis un siècle et demi : « toute la différence d'un État à l'autre ne peut rouler que sur la forme du pouvoir exécutif, et nullement sur la nature de l'autorité souveraine, qui doit partout être la même et ne résider que dans la volonté générale, la seule qui ne peut point s'écarter du but social[3] ». En un mot, la souveraineté absolue doit appartenir à la nation. Ce sont ses délégués, comme le dit Carra, qui doivent disposer de la législation suprême[4]. Aussi le pouvoir constitutif dépend-il, non du roi, mais de la nation : les États Généraux auront la faculté de fixer cette constitution et de la rectifier à l'avenir[5]. La volonté

1. *L'abbé Raynal aux États généraux*, 1789, Lb39 1430, pp. 14 et sqq. : « Il n'est nulle forme de gouvernement, dit-il encore, dont la prérogative soit d'être immuable. »

2. Paris, 1789, Lb39 1199.

3. *Réponse aux alarmes des bons citoyens*, p. 15.

4. Carra, *Considérations, recherches, observations sur les États généraux*, 1789, Lb39 1167.

5. Voy. par exemple, *Le cri de la nation ou les doléances de vingt-trois millions de Français*, 1789, Lb39 1585, pp. 13-14 : « Pour qu'à l'avenir les droits de la nation ne soient plus un problème, dit encore cette brochure, et qu'ils soient enfin fixés pour toujours, il sera passé deux actes authentiques entre la nation et le souverain, dont l'un portera le titre de chartre nationale, et l'autre de chartre royale ; dans le premier seront consignés les droits naturels et sociaux qui appartien-

nationale, suivant le mot de Sieyès, est « la loi suprême[1] ». On voit ici apparaître très nettement l'influence de l'école démocratique du XVIII[e] siècle, et l'on s'aperçoit aussi de l'impression qu'a faite sur les esprits la révolution américaine : Carra, pour appuyer sa théorie de la souveraineté nationale, ne croit pouvoir mieux faire que de reproduire la Déclaration des droits du peuple de Virginie[2].

Ainsi la conception de l'État ne triomphera réellement que lorsque les représentants de l'État auront créé une constitution : tous les écrivains sont d'accord sur ce point. Par constitution, ils entendent, non point une forme de gouvernement particulière, mais l'ensemble des règles fondamentales, sans lesquelles la nation ne peut se garantir du pouvoir arbitraire : « J'entends par constitution, dit Mounier[3], un corps de règles fondamentales sur lesquelles sont appuyés tous les ressorts du gouvernement, qui laissent au corps social le moyen d'obtenir des lois nécessaires au maintien de l'ordre

nent à des hommes libres et conséquemment au peuple françois ; et dans le second, on déterminera l'étendue du pouvoir qui appartiendra à la Royauté, et que le souverain reconnaîtra devoir à son peuple » (*Ibid.*, p. 19).

1. *Qu'est-ce que le Tiers État ?* éd. Champion, 1888, pp. 67-68.

2. *Nouvelles observations sur les États généraux de la France*, 1789, Lb[39] 1180, pp. 181 et sqq.

3. *Considérations sur les intérêts du Tiers État*, 1788, Lb[39] 758, p. 13.

public, mais de véritables lois, signes de la volonté générale, qui indiquent au peuple ce qui doit lier son obéissance, qui retiennent tous les agents du pouvoir dans de justes limites, qui fassent que les lois ne soient jamais vainement invoquées, qu'on ne puisse leur substituer les décisions arbitraires, et qu'en se conformant à ce qu'elles ordonnent, le plus obscur des citoyens puisse jouir d'ailleurs de toute l'indépendance de la nature. » La monarchie française, ajoute Mounier, n'a jamais eu de constitution, au sens propre du mot ; il s'agit de lui en donner une. Ce n'est pas dans le passé qu'il convient de chercher le principe de cette constitution. Rabaut-Saint-Étienne a parfaitement interprété la conception de ses contemporains, lorsqu'il a dit : « Nous devons nous défier de la manie de prouver ce qui doit se faire par ce qui s'est fait ; car c'est précisément de ce qui s'est fait que nous nous plaignons. » Les institutions, les lois, ajoute-t-il, ont changé au cours des siècles ; pourquoi ne changeraient-elles pas aujourd'hui[1] ? Ce n'est pas sur des « lois fondamentales », incertaines et variables que la constitution devra s'appuyer, mais sur des *principes fondamentaux,* qui sont la « raison, l'équité, le bon ordre, le bien public ». En un mot, on aban-

1. *Considérations sur les intérêts du Tiers État,* p. 15.

donne la tradition, et c'est sur la raison qu'on prétend fonder le nouvel État ; telle était, on l'a vu, la conception fondamentale de Condorcet.

Mais, pour que cette constitution puisse naître et se développer, il est une condition indispensable, c'est que tous les privilèges politiques disparaissent, qu'il n'y ait plus d'ordres séparés, qu'en face du pouvoir royal il ne subsiste plus que la nation. Et la nation, aux yeux des penseurs de 1789, c'est le Tiers État : « Qu'est-ce qu'une nation ? » se demande Sieyès. — « C'est un corps d'associés vivant sous une loi commune et représentés par la même législature. » Or, l'ordre de la noblesse forme un ordre à part : il est donc « étranger à la nation[1] ». Et en fait, c'est le peuple seul qui assurera le triomphe de la liberté : « le garant de la liberté publique ne peut être que là où est la force réelle. Nous ne pouvons être libres qu'avec le peuple et par lui[2]. » Rabaut-Saint-Étienne pense aussi que le Tiers État constitue en réalité toute la nation : « Le clergé, dit-il, n'est pas la nation ; il est le clergé : c'est un assemblage de deux cent mille nobles ou roturiers, consacrés au service des autels ou de la religion. La noblesse n'est pas la nation, mais une partie dé-

1. *Qu'est-ce que le Tiers État?* éd. Champion, pp. 28 et sqq.
2. *Ibid.*, p. 54.

corée de la nation[1]. » Il est temps que les privilèges injustes disparaissent et que l'égalité soit établie[2]. Et Mounier, lui aussi, montre les obstacles qu'oppose à la future constitution l'esprit de corps des différents ordres. Comment créer des institutions libres, tant que les ordres privilégiés tiendront aussi étroitement à leurs prérogatives? « Aucun gouvernement, ajoute-t-il, ne peut établir l'égalité parmi les hommes ; mais multiplions au moins les institutions qui rappellent celles de la nature, afin que les pauvres soient moins humiliés, et qu'on soit quelquefois intéressé à leur faire oublier l'éclat de son rang[3]. » Guiraudet nous dit encore que la domination de l'aristocratie est plus dangereuse même que celle d'un despote, et qu'il importe avant tout de supprimer les privilèges des ordres ou des provinces[4]. Kersaint, dans son *Bon sens,* exprime peut-être plus fortement la même idée, lorsqu'il déclare qu' « un bon gouvernement est celui qui maintient, le plus également possible, entre les citoyens le partage des biens réservés à l'homme

1. *Considérations sur les intérêts du Tiers État,* pp. 29-30.

2. *Ibid.,* pp. 36-37.

3. Mounier, *Nouvelles observations sur les États généraux,* chap. XXIV, pp. 201 et sqq.

4. *Qu'est-ce que la nation et qu'est-ce que la France ?* 1789, Lb[39] 1289, pp. 38 et sqq. Cf. aussi Salaville, *De l'organisation d'un État monarchique,* 1789, 2[e] édition, pp. 6-7 et 58 et sqq.

dans l'état de société », et quand il affirme que « le gouvernement est mauvais lorsqu'indépendamment des différences résultant des diverses professions nécessaires au maintien de la société, elle est encore divisée par les ordres, dont les distinctions sont imaginaires et les intérêts en opposition avec l'intérêt général[1] ». Chez Condorcet aussi, on le sait, le désir de l'égalité est peut-être plus impérieux encore que les aspirations vers la liberté.

Ainsi, l'on voit combien s'accentue, à la veille de la Révolution, le progrès des idées démocratiques. On semble même maintenant rejeter la plupart des doctrines de Montesquieu qui, pendant longtemps, ont exercé une influence si profonde sur les esprits. On ne croit plus du tout que les *corps intermédiaires* soient capables d'assurer la liberté publique. Rabaut-Saint-Étienne s'applique à démontrer qu'ils ne sauraient faire obstacle au despotisme : « Sous aucun aspect, ils ne sont les défenseurs naturels et assurés des droits de la nation ; un corps intermédiaire n'est donc qu'un corps isolé et interposé[2]. » Les « corps particuliers », ajoute-t-il, sont les ennemis du bien public, de l'intérêt général, car rien n'est dangereux comme l'esprit de corps.

1. *Le Bon Sens*, 1788, Lb39 751, pp. 13-14. Voy. encore Cerutti, *Mémoire pour le peuple français*, 1788, Lb39 788, pp. 14 et sqq.

2. Rabaut Saint-Etienne, *op. cit.*, pp. 44 et sqq.

Mounier soutient la même thèse. Rien de plus faux, déclare-t-il, que d'affirmer que les corps intermédiaires aient la vertu de réfréner le despotisme d'un souverain : « ne peuvent-ils pas se concerter avec le prince pour asservir une nation, ou combattre son autorité pour augmenter la leur ? » Montesquieu a cru qu'il était nécessaire d'accorder au corps de la noblesse une grande influence sur le gouvernement ; il a cru aussi que les privilèges politiques du Parlement importaient à la sauvegarde de la liberté, mais c'est qu'il « n'a jamais assez oublié qu'il était noble, Français et membre du Parlement[1] ». *L'Esprit des Lois,* conclut Mounier, fait en ce moment le plus grand tort à la cause de la liberté ; sa monarchie libérale est un véritable despotisme ; il faut l'abhorrer et « ne jamais citer ses odieux principes[2] ». — L'on comprend que toutes les brochures de 1789 soient hostiles aux Parlements ; on les a vus à l'œuvre, on s'est aperçu que, dans leur lutte contre le pouvoir royal, ils se sont préoccupés beaucoup moins de défendre la cause de la liberté que de conserver et d'accroître leurs privilèges de corporation et de caste, que le sentiment dominant

1. Mounier, *op. cit.*, chap. XXIV, pp. 211 et sqq.

2. *Ibid.*, pp. 214 et sqq. — Salaville déclare (*op. cit.*, pp. 62 et sqq.) que les ordres privilégiés, loin de contenir le monarque, ne sont que ses complices. Montesquieu, ajoute-t-il, avait encore tous les préjugés « d'un Président et d'un gentilhomme ».

des magistrats, c'est leur haine de toute réforme[1]. Ce n'est donc plus des Parlements, mais de l'assemblée des États Généraux que l'on attend la transformation si ardemment désirée par la nation.

Si l'on se défie des doctrines de l'école libérale, on commence aussi à n'avoir plus pour les institutions anglaises la même admiration qu'autrefois. Sieyès, par exemple, déclare qu'il serait dangereux d'imiter la constitution anglaise, car la condition politique des deux pays diffère profondément. Cette constitution, d'ailleurs, ne mérite pas sa réputation; pourrait-elle soutenir un examen impartial, « fait d'après les principes du véritable ordre politique? » Elle est née, en grande partie, du hasard et de la tradition. Pourquoi la France s'en tiendrait-elle à une copie, quand elle pourrait elle-même servir d'exemple aux autres nations[2]? L'*Accord de la monarchie et de la liberté* s'efforce aussi de prouver qu'il serait à la fois inutile et dangereux de vouloir imiter la constitution anglaise: « N'imitons pas, c'est presque toujours le moyen de se tromper. Nous ne pouvons soutenir ni le même genre de liberté que les Anglais, ni le même régime; et il

1. Voy., par exemple, Linguet, *Observations sur le nouvel arrêté du Parlement de Paris en date du 5 décembre 1788*, Bruxelles, 1789, Lb39 811; Servan, *Gloses et remarques sur l'arrêté du Parlement de Paris du 5 décembre 1788*, 1789, Lb39 810.

2. *Qu'est-ce que le Tiers État?* pp. 59 et sqq.

suffirait de la nécessité impérieuse d'une corruption toujours subsistante dans ce gouvernement pour ne pas nous jeter avec tant de précipitation dans ses principes[1]. » Ici encore nous voyons apparaître l'influence de Rousseau et de l'école démocratique.

D'ailleurs, les événements si importants qui marquent l'approche de la Révolution, la gravité extrême de la situation politique ont suscité, pour ainsi dire, de nouveaux problèmes, d'une portée toute pratique. Il est bien des questions, que les écrivains du XVIII[e] siècle avaient abordées, mais qu'ils n'avaient traitées que d'une façon assez confuse, et qui se posent maintenant avec une bien plus grande précision. Telle, par exemple, la question de la séparation des pouvoirs, à laquelle on attache en ce moment une importance capitale. Et il est aisé de comprendre pourquoi : jusqu'alors tous les pouvoirs ont été confondus aux mains du roi, qui seul faisait la loi et l'exécutait. On veut à présent démembrer son autorité au profit de la nation.

Mais il s'agit de savoir en quel sens et dans quelle mesure. Montesquieu, interprétant inexactement d'ailleurs les institutions anglaises, a prétendu que les divers pouvoirs doivent se faire équilibre, et que cet équilibre est la condition même

1. *Accord de la monarchie et de la liberté*, p. 197.

de la liberté politique. Rares sont maintenant les écrivains qui adhèrent sans réserve à cette théorie. Nous en trouvons cependant l'écho fidèle dans l'*Accord de la monarchie et de la liberté,* où l'on lit cette phrase caractéristique : « La meilleure de toutes les constitutions est celle où tous les pouvoirs sont tellement enchaînés, tellement combinés qu'il n'en est aucun qui n'en trouve un qui le réprime quand il s'écarte, qui punisse celui qui en abuse[1]. » Cerutti, dans son *Mémoire pour le peuple français,* affirme aussi qu'un gouvernement libre est « celui où toutes les forces sont combinées de manière qu'elles aient chacune le mouvement qui leur est propre et la règle qui leur est utile[2] ». Toutefois la plupart des brochures paraissent renoncer à la doctrine du contrepoids et s'efforcent de trouver à la question de la séparation des pouvoirs une solution plus pratique que celle qui a été indiquée par les écrivains du XVIII[e] siècle. Écoutons, par exemple, Guiraudet. Selon lui, les avantages de la constitution anglaise ne viennent pas de « la prétendue *balance,* qu'il faut reléguer avec la balance du commerce et celle de l'Europe ». Il importe seulement, pour éviter le despotisme, que les trois pouvoirs ne soient pas réunis dans les mêmes mains, que le

1. *Accord de la monarchie et de la liberté,* p. 198.
2. *Mémoire pour le peuple français,* 1788, Lb[39] 788, p. 32.

pouvoir législatif appartienne exclusivement à la nation, le pouvoir exécutif au roi, le pouvoir judiciaire aux magistrats : « ces trois pouvoirs ne se balanceront pas ; il n'y aura ni réaction, ni équilibre, ni contrepoids », mais aucun n'empiétera sur les fonctions des deux autres. Guiraudet ne veut pas dire cependant qu'il ne doit y avoir entre eux aucune espèce de communication ; il pense, au contraire, qu'aucune résolution de l'assemblée délibérante ne peut avoir force de loi que si elle reçoit la sanction du monarque, et il attribue à ce dernier le droit de *veto*[1].

La plupart des brochures reconnaissent, en effet, au prince le droit de contrôler tout au moins l'action du pouvoir législatif: « Quand la constitution sera formée, dit Mounier, il faut pour rendre impossibles tous les changements préjudiciables aux droits du trône, qu'aucune loi ne soit établie sans le concours de l'autorité royale et que le refus du prince anéantisse toutes les résolutions[2]. » Kersaint, dans son *Bon sens,* demande bien la « division absolue » du pouvoir exécutif et du pouvoir législatif ; mais cependant il se prononce en faveur de l'influence réci-

1. *Qu'est-ce que la nation et qu'est-ce que la France ?* 1789, pp. 14 et sqq. et pp. 86-87.

2. *Nouvelles observations sur les États généraux,* chap. xxx, pp. 267-268.

proque : « Pour que rien ne puisse manquer à la gloire du souverain et à sa puissance, il aura encore dans le pouvoir législatif le droit de proposer telle loi que sa sagesse lui suggérera, mais en laissant aux États celui de refuser la loi en lui développant les inconvénients. Mais si les lois, au contraire, étaient proposées par les États, le Roi, d'un seul mot, pourrait les arrêter[1]. » Kersaint considère, d'ailleurs, qu'il n'y a en réalité que deux pouvoirs, car le pouvoir judiciaire est seulement un attribut du pouvoir exécutif : les magistrats ne peuvent donc exercer aucune fonction politique ; leur rôle doit se borner à remplir leur office de juges. — Telles sont les idées qui semblent dominer les esprits à ce moment, et qui s'imposeront aux Constituants. Le Comité de constitution de l'Assemblée nationale insistera sur la nécessité « de combiner l'organisation des différents pouvoirs, de manière qu'ils ne soient jamais réunis dans les mêmes mains » ; mais, en même temps, il affirmera qu'il ne suffit pas de sauvegarder l'autorité législative, qu'il faut encore « garantir le pouvoir exécutif des entreprises des représentants » ; on rendra donc « le roi portion intégrante du corps législatif », on ne reconnaîtra comme lois que les décisions de l'assemblée qui se

1. *Le Bon Sens*, pp. 56 et sqq.
2. *Ibid.*, p. 161.

sont revêtues de la sanction royale, et le comité proposera même d'accorder au monarque le *veto* absolu[1].

Cependant, certains écrivains, qui ont subi plus directement l'influence de Rousseau, et dont les tendances démocratiques sont plus accusées, se préoccupent infiniment moins de maintenir dans leurs bornes les divers pouvoirs que de faire prévaloir la souveraineté du peuple. Comme ils considèrent que toute autorité doit dériver du peuple, c'est du monarque qu'ils se défient uniquement, car le monarque sera toujours tenté de porter atteinte aux droits de la nation. Le comte d'Antraigues, par exemple, affirme que, si la nation ne peut exercer par elle-même le pouvoir exécutif, « elle est au moins la maîtresse de le confier à qui il lui plaît » ; elle dispose souverainement du pouvoir législatif, et, grâce à ce pouvoir, il lui est possible « de réprimer le pouvoir exécutif en opposant à ses

1. *Motifs présentés dans la séance du 4 septembre 1789, au nom du Comité de Constitution sur divers articles du Plan du corps législatif.* — Cf. aussi le *Discours de M. Bergasse sur la manière dont il convient de limiter le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif dans une monarchie*, 1789, Lb[39] 204, p. 82 : «Il est démontré qu'afin que la puissance législative ne soit pas illimitée, il est indispensable qu'aucun acte du Corps législatif n'ait force de loi qu'autant que le prince y a librement consenti. »

invasions le frein sacré de la loi[1] ». C'est qu'en effet « les monarchies les plus libres sont entraînées vers le plus absolu despotisme » ; pour sauvegarder la liberté, la constitution doit prendre les précautions les plus minutieuses[2]. — Salaville, qui essaie d'appliquer les idées de Rousseau aux circonstances présentes, qui part du principe de la souveraineté du peuple et de l'égalité des citoyens, reconnaît la nécessité de séparer le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif, mais il veut que celui-ci ait toute l'autorité et que le pouvoir exécutif n'en soit que le reflet : « La nation ou le corps législatif transmet sa volonté souveraine au corps exécutif; celui-ci, semblable au miroir qui ne reçoit la lumière que pour la réfléchir, la renvoie au corps législatif telle qu'il l'a reçue sans addition et sans altération[3]. »

1. *Mémoires sur les États généraux, leurs droits et la manière de les convoquer*, 1788, pp. 22 et sqq.

2. Voy. *Ibid.*, pp. 32-33 : « Un État serait donc libre, quoique gouverné par un roi, si la nation était appelée à l'exercice de l'autorité législative ; si le prince, chargé de diriger la force publique, ne pouvait l'employer au dehors que contre l'ennemi de l'État ; si les corps judiciaires, protégés de toute la force publique, recevaient de la nation elle-même un pouvoir national et n'avaient jamais à redouter un changement dans leur constitution que lorsque la nation l'aurait ordonné. Un État serait libre, si, à ces répartitions des différents pouvoirs, la nation réunissait celui d'établir et d'anéantir les impôts, et surtout si elle ne regardait cette branche de sa puissance que comme une dépendance du pouvoir législatif. »

3. Salaville, *De l'organisation d'un État monarchique*, 2e édition, Lb39 1271, pp. 25 et sqq.

Il importe donc, avant tout, que le pouvoir législatif, dont le seul privilège consiste à faire les lois, soit capable de résister aux entreprises du corps législatif, qui dispose de toutes les forces de l'État. Mais, pour qu'il en soit ainsi, deux conditions s'imposent : c'est que le corps exécutif ne soit que le stipendié de la nation, et c'est aussi qu'en temps de paix on ait le soin de licencier l'armée[1]. Conception toute républicaine déjà, et qui apparaît à un moment où personne n'imagine que la France puisse connaître d'autre régime que le gouvernement monarchique[2].

Il est une catégorie d'écrivains qui s'écartent encore plus nettement de la théorie constitutionnelle, et dont la doctrine annonce plus directement les idées qui ne prévaudront qu'à l'époque où la nation prononcera la déchéance de la royauté. Tels Brissot et Condorcet. Contrairement à l'immense majorité de ses contemporains, Brissot déclare que ni le corps législatif, ni les pouvoirs exécutif et judiciaire ne doivent avoir le droit de donner une

1. Salaville, p. 32.

2. « Constituez le gouvernement monarchique comme il doit l'être, dit encore Salaville, et vous y verrez éclore toutes les vertus républicaines. Peut-être même aura-t-il l'avantage de vous offrir ces vertus patriotiques sans y joindre les inconvénients d'une orageuse liberté » (*Ibid.*, p. 135).

constitution à la France. Tous ces pouvoirs, en effet, dérivent du peuple. C'est donc au peuple seul qu'appartient le pouvoir constituant. Toute constitution, pour être bien faite, doit être rédigée « par une *convention* des hommes les plus éclairés nommés *ad hoc* par la nation » ; puis le plan de constitution sera proposé à la nation, et il ne sera adopté que si elle l'accepte à une très grande majorité[1]. Brissot va même jusqu'à demander que, tous les vingt ans, le peuple puisse exercer le pouvoir constituant, reviser la constitution qui le régit[2]. Tout aussi nettement, nous l'avons vu, Condorcet affirme le droit du peuple à régler souverainement la constitution. Déjà dans la *Lettre d'un gentilhomme à Messieurs du Tiers État*, il s'exprime ainsi : « Que vos députés ne puissent voter une constitution perpétuelle, mais seulement une constitution qui sera soumise à un nouvel examen dans un temps déterminé[3]. » Plus tard, lorsque l'Assemblée nationale aura élaboré la Déclaration des droits, il regrettera que « l'engagement d'insérer dans la constitution même un moyen légal et assuré d'en réformer les abus » n'ait pas trouvé place dans la Déclaration ; car, dira-t-il, les

1. Brissot de Warville, *Plan de conduite pour les députés du peuple aux États généraux de 1789* (avril 1789), pp. 221 et sqq.

2. *Ibid.*, p. 246.

3. *Lettres d'un gentilhomme à MM. du Tiers État, Œuvres*, t. XII, p. 326.

législateurs ne sont que des hommes, qui ne peuvent établir que des lois passagères comme eux ; il importe que la loi soit toujours l'expression de la volonté générale et que le peuple soit toujours assuré de pouvoir exercer sa souveraineté[1]. — Nul doute que Brissot et Condorcet ne s'inspirent des idées de Rousseau ; mais ils ont subi aussi l'influence des institutions américaines, qu'ils avaient étudiées tous les deux, et que Brissot avait même observées en personne. Ce dernier, à plusieurs reprises, affirme que les principes qu'il énonce ont été appliqués par les fondateurs de la République américaine : « La méthode des Américains libres, dit-il, peut être très aisément adaptée aux circonstances où se trouve la France[2]. »

Par tout ce qui précède, on voit d'une façon évidente à quel point les théories des philosophes du XVIIIe siècle ont pénétré les esprits à la veille de la Révolution[3]. On s'aperçoit que les hommes de 89

1. *Première lettre à M. le comte de Montmorency*, t. XV, pp. 117 et sqq. : « Comment donc les hommes seraient-ils égaux en droits, comment la loi serait-elle l'expression de la volonté générale, si les enfants étaient forcés de se soumettre à la Constitution que leurs grands-pères auraient rédigée ? » Voy. aussi *Deuxième lettre*, pp. 147 et sqq., et *De la nature des pouvoirs politiques*, t. XVI, pp. 119 et sqq. Cf. F. Alengry, *Condorcet guide de la Révolution française*, pp. 589 et sqq., et Léon Cahen, *Condorcet et la Révolution française*, 1904, pp. 199 et sqq.

2. Brissot, *op. cit.*, pp. 240 et sqq.

3. Grâce aux philosophes, déclare Condorcet, les idées ont puissam-

ont su mettre à profit les doctrines diverses et sont parvenus, en quelque sorte, à les concilier en empruntant à chacune ce qu'elle pouvait avoir de meilleur. Et en réalité, ne suivent-ils pas les principes communs à tous les penseurs du XVIII[e] siècle, lorsqu'ils proclament la nécessité de donner à la France une constitution qui limitera l'autorité du monarque et assurera aux citoyens l'exercice de leurs droits naturels ? Aussi confondent-ils dans leur admiration et leur reconnaissance Montesquieu, Voltaire et Rousseau[1].

D'autre part, il est certain que la doctrine démocratique a fait de grands progrès et que l'influence de Rousseau se marque de plus en plus, au moment où éclate la Révolution française : on se préoccupe moins de créer une monarchie constitutionnelle que d'établir un régime qui permette à la nation de manifester sa volonté et d'exercer ses droits. Le principe de la souveraineté nationale commence à s'imposer aux esprits. Il est infiniment probable que ces tendances démocratiques se sont accentuées

ment agi sur les faits, ont « produit dans la masse entière de quelques peuples une révolution, gage certain de celle qui doit embrasser la généralité de l'espèce humaine » (*Tableau des progrès de l'esprit humain*, 9[e] époque, éd. de 1804, t. VIII, pp. 231 et sqq.).

1. Ainsi Condorcet, nous l'avons vu plus haut, a la même vénération pour Voltaire que pour Rousseau.

sous l'influence des événements historiques qui ont marqué la fin du XVIII[e] siècle.

Parmi ces événements, l'un des plus importants est sans contredit la Révolution américaine. Cette révolution, comme le montre fort bien M. Aulard[1], répondait aux aspirations de tous ceux qui désiraient une transformation de la société, et elle donnait à ces aspirations, souvent un peu vagues, une forme plus précise et plus définie. On vit dans les Américains les champions de la liberté ; on lut avec passion le pamphlet de Thomas Paine, le *Sens commun,* d'une inspiration si profondément républicaine. Si les brochures révolutionnaires insistent, plus fortement encore que les philosophes, sur la nécessité de rédiger une Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, c'est sans doute qu'ils ont présente à l'esprit la Déclaration des droits qui a été le premier manifeste des colons révoltés. On a lu aussi avec enthousiasme la Déclaration des droits du peuple de Virginie, toute empreinte de l'esprit démocratique. Pour la première fois, les idées des philosophes étaient sorties du domaine de la spéculation ; pour la première fois, elles s'étaient appliquées à la réalité[2]. Il est donc tout naturel qu'elles

1. *Hist. politique de la Révolution française*, pp. 20 et sqq.

2. Cf. H.-E. Bourne, *op. cit.* (*American historical review,* 1903, t. VIII, pp. 466-486), et M. D. Conway, *Thomas Paine et la Révolution dans les deux mondes,* trad. F. Rabbe, 1900.

aient acquis dans leur pays d'origine une puissance de propagande beaucoup plus active.

Mais il ne faut pas oublier non plus l'influence des événements intérieurs. Sans aucun doute, les embarras financiers du gouvernement, la résistance des privilégiés aux réformes tentées par les ministres, les troubles dont les Parlements et la noblesse donnèrent le signal, l'affolement du pouvoir royal, non seulement précipitèrent la marche d'une révolution désormais inévitable, mais contribuèrent puissamment aussi à modifier les idées des contemporains. C'est l'existence même de la nation qui maintenant est en jeu. On se demande avec angoisse si le régime ancien se maintiendra avec ses abus et ses privilèges ou si enfin la France sera régénérée. Voilà pourquoi les pamphlets de 1789 ne se contentent plus d'énoncer des théories générales et se préoccupent plus vivement qu'on ne l'avait jamais fait de leurs applications pratiques ; ils s'ingénient à trouver la solution des questions qui se posent d'une façon si pressante à l'ouverture des États Généraux.

Si les hommes de 89 n'ont pas été les disciples serviles des penseurs du XVIII[e] siècle, s'ils se montrent surtout préoccupés des circonstances présentes, ils n'en sont pas moins imbus des doctrines philosophiques ; ils en ont fait comme la synthèse, et ils sont prêts à en faire vivre l'esprit, puisque tous

s'accordent à rejeter la tradition et à vouloir fonder sur la raison le régime nouveau, à invoquer non des précédents historiques, mais des « principes éternels[1] ». — On ne peut dire que les idées du XVIIIe siècle aient provoqué directement la Révolution française, mais elles ont puissamment agi sur les esprits de la génération qui a accompli la plus grande transformation qu'ait jamais connue l'humanité.

1. Ainsi le comte d'Entraigues déclare qu'en ce qui concerne le mode de convocation des États généraux, la tradition est de peu d'importance : « Aussitôt qu'il s'est agi de les assembler, la plupart des gens instruits se sont occupés à trouver dans les débris de nos anciennes constitutions quelle fut l'étendue du droit des assemblées nationales ; d'autres, sans dédaigner ces utiles recherches, ont porté leur vue sur des objets plus élevés ; *ils ont cherché à établir les droits de la nation sur des bases immuables, en les fondant sur les droits naturels de toute société humaine* » (*Mémoire sur les États généraux, leurs droits et la manière de les convoquer*, 1788, pp. 16-17). Cerutti exprime la même idée, lorsqu'il dit : « Il ne s'agit pas de forme antique, ni de forme moderne, mais d'une forme salutaire. C'est le salut de la France et non nos archives qu'il faut consulter... *Ne remontons pas aux siècles anciens, mais aux principes éternels* (*Mémoire pour le peuple français*, p. 37).

II

LES IDÉES POLITIQUES DU XVIIIe SIÈCLE ET LA CONVOCATION DES ÉTATS-GÉNÉRAUX

Que l'on considère maintenant la longue campagne entreprise par le Tiers État au moment de la convocation des États Généraux. Dans les nombreux modèles, qui se répandirent en France pour la confection des cahiers du Tiers, dans les cahiers des bailliages et sénéchaussées, dans les cahiers des villes, on perçoit très nettement l'influence directe des idées philosophiques du XVIIIe siècle; on voit combien la propagande a pénétré la portion instruite de la bourgeoisie, tout ce monde d'avocats, de gens de lois, de commerçants, d'industriels (car la grande industrie commence à apparaître à ce moment).

Les cahiers nous montrent la double préoccupation des hommes de 89 : d'énoncer clairement la doctrine et de trouver ses applications pratiques, d'en imprégner les institutions nouvelles que les États Généraux devront faire triompher.

C'est ainsi que la plupart des cahiers insistent sur

l'obligation qui s'impose à l'assemblée de faire précéder la Constitution d'une Déclaration des droits du citoyen. Consultons, par exemple, le cahier général de la Sénéchaussée de Rennes ; il donne une idée très nette de l'importance qu'on attache à cette Déclaration[1] :

« Ne pouvant se flatter, pour bien des raisons, de dresser et de former, dès à présent, la Constitution et les lois les plus avantageuses ; persuadés que les individus actuels ne peuvent pas lier leurs descendants, et les empêcher de perfectionner la Constitution et les lois ; convaincus d'ailleurs de la nécessité de rassembler en un seul corps les principes éternels de l'ordre social, d'après lesquels on puisse corriger dans la suite les défectuosités et les abus qu'on parviendrait à reconnaître, les députés aux États Généraux commenceront par une *déclaration détaillée des droits essentiels des citoyens et de la Nation,* de ces droits qui ne doivent ou ne peuvent être abrogés par aucune loi humaine. — Cette déclaration aura pour base, *relativement aux citoyens, la liberté, la sûreté des personnes* et l'égalité la plus parfaite de tous les individus devant la loi et l'im-

1. Cahier général de la sénéchaussée de Rennes, art. X, dans *Cahiers du Tiers État de la Sénéchaussée de Rennes,* publiés par Henri Sée et André Lesort, t. IV, p. 241 (Coll. des documents économiques de la Révolution).

pôt, devant le Roi et tous les dépositaires de l'autorité. Par rapport à la Nation, il sera reconnu que dans elle seule réside la plénitude du pouvoir législatif, constituant dans ses représentants l'exercice de ce pouvoir, et dans le Monarque la plénitude du pouvoir exécutif. »

Les cahiers ne se contentent pas d'énoncer ces droits de l'individu ; ils se préoccupent d'en assurer pratiquement l'exercice. Le cahier de la Sénéchaussée de Rennes est encore très intéressant à consulter à cet égard.

« La liberté individuelle (déclare-t-il à l'article XXXVI)[1] sera assurée à tous les citoyens et habitants du Royaume. Cette liberté comprend la faculté d'en sortir, de vivre où l'on veut, celle d'aller et venir, de demeurer où il plaît sans empêchement, sauf les formalités de police, dont la manutention ne peut appartenir qu'aux juges ordinaires. » « Il ne sera porté aucune atteinte à cette liberté par lettres de cachet, ordres des gouverneurs et commandants militaires, de magistrats ou de juges, en un mot par aucun acte de pouvoir arbitraire » (art. XXXVII)[2]. Tout emprisonnement arbitraire sera interdit ; toutes les prisons d'État seront

1. *Ibid.*, p. 247.
2. *Ibid.*, p. 247.

supprimées (art. XXXVIII-XLII)[1]. Suppression des enrôlements forcés, de la traite et de l'esclavage des nègres ; affranchissement complet des serfs et mainmortables : telles sont encore les mesures qui devront assurer le plein exercice de la liberté de la personne humaine.

Les cahiers insistent aussi sur la « liberté indéfinie de la presse », sur le respect des correspondances privées confiées à la poste.

Les cahiers considèrent aussi que les droits des individus ne pourront être assurés que par la suppression des privilèges sociaux et politiques du clergé et de la noblesse : « Il doit être arrêté, comme loi fondamentale, dit encore le cahier de la sénéchaussée de Rennes (art. XLVIII)[2], que la noblesse héréditaire sera rappelée à son ancien état, qu'elle ne donnera aucune prérogative légale, aucune exemption d'impôts ou charges publiques, aucun droit exclusif à aucune place, ecclésiastique, civile ou militaire ; le mérite seul sera un titre pour parvenir à tous les emplois ». — Égalité de tous devant l'impôt ; égalité aussi de peines pour tous les délinquants : tels sont les principes qu'affirment hautement les cahiers.

Ils se prononcent plus fortement encore peut-être

1. *Ibid.*, pp. 247-248.
2. *Ibid.*, p. 249.

pour la suppression de tous les droits seigneuriaux, quels qu'ils soient, tout au moins pour leur rachat. Toute terre sera transformée en franc-alleu.

Tous les cahiers s'accordent aussi sur la nécessité de donner à la nation française une constitution ; la Noblesse est parfois, à cet égard, aussi nette et précise que le Tiers État.

Le vote de la Constitution doit précéder toute concession d'impôts. Il s'agit de donner à la nation, représentée par ses députés, le pouvoir législatif, dans toute sa plénitude. Sans doute, ce n'est pas la conception purement démocratique qui l'emporte : presque toujours, en effet, on reconnaît au roi le pouvoir exécutif dans toute son étendue, et la séparation des pouvoirs trouve de nombreux partisans parmi les rédacteurs des cahiers. Toutefois, la doctrine des corps intermédiaires de Montesquieu semble généralement abandonnée ; on n'admet plus que les Parlements forment un *pouvoir judiciaire* indépendant : « Les magistrats et les juges, déclare le cahier de la Sénéchaussée de Rennes (art. XXXV), exerceront le pouvoir législatif ; ils ne feront pas de règlements[1]. » Et le Tiers État demande d'ailleurs que les magistrats des Cours Souveraines ne puissent être, en majorité, ni nobles, ni anoblis.

1. *Ibid.*, p. 246.

Et, de fait, comme dans la littérature prérévolutionnaire, la doctrine de Montesquieu a visiblement perdu du terrain.

On adopte, en partie tout au moins, la théorie du pacte social ; on pense que l'œuvre la plus urgente de l'assemblée doit être de définir le *pacte fondamental,* qui manque à la nation, d'établir une Constitution et de la créer, en quelque sorte, de toutes pièces. Les cahiers marquent fortement, en effet, que cette constitution ne doit pas être cherchée dans les institutions anciennes et qu'il faut faire moins appel à l'histoire qu'à la raison : « Ce n'est pas dans l'histoire de France, dit le cahier de la noblesse de Provins, que notre député trouvera les principes de conduite qu'il doit tenir ; il n'y verrait que l'ignorance absolue ou l'oubli des droits de la nation. » Ainsi, à ce point de vue, ce sont les idées démocratiques de la fin du XVIIIe siècle, la conception de Condorcet surtout qui tendent à prédominer[1].

Mais ce n'est point par le goût de l'abstraction. Ce sont les événements eux-mêmes qui ont montré la nécessité d'imposer au roi la volonté de la nation, de créer la Constitution et un ordre régulier de choses, qui a toujours manqué à l'Ancien Régime.

1. Voy. E. Champion, *La France d'après les cahiers de 1789*, pp. 45 et sqq.

Et de même, si l'exposé des innombrables réformes que réclament les cahiers s'inspire si directement des idées philosophiques du XVIIIe siècle, c'est que les théoriciens eux-mêmes, comme Voltaire, n'émettaient leur programme de réformes que comme remèdes aux abus que la réalité leur faisait voir journellement.

Les cahiers, comme il est naturel, se préoccupent plus encore des applications pratiques ; c'est que le moment est venu de faire triompher dans la réalité les idées que la pensée française a lentement élaborées, de donner satisfaction aux revendications de ceux qui se regardent maintenant non comme des sujets, mais comme des citoyens.

On peut encore considérer que le point d'aboutissement de toutes les doctrines politiques du XVIIIe siècle a été la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen,* que la Constituante, dans un mouvement d'enthousiasme, a élaborée en août 1789. Si l'influence des Déclarations américaines est indéniable, c'est bien la pensée française, directement et indirectement (car les Déclarations américaines s'en inspiraient aussi), qui a dicté les termes mêmes de cette déclaration. Elle affirme, tout à la fois, les droits primordiaux, inviolables des individus, et le principe de la souveraineté nationale ; elle énonce, comme aucune déclaration politique ne l'avait encore

jamais fait, la doctrine de la liberté et de l'égalité; bien que rédigée par des députés monarchistes, elle est, comme le dit très justement M. Aulard [1], « républicaine et démocratique ». En formulant les droits des individus, en fondant la liberté individuelle, la Déclaration réalisait tout le programme de l'école libérale du XVIIIe siècle. En se prononçant pour l'égalité des droits, ce qui laissait prévoir le suffrage universel, et pour la souveraineté de la nation, ce qui faisait entrevoir la République, les Constituants adoptaient la doctrine de l'école démocratique, de Rousseau, de Condorcet. Si la Déclaration ne trouva pas immédiatement son application pratique, son influence allait agir pendant toute la Révolution, et on peut dire que la Convention, en s'y montrant pleinement fidèle, est bien l'héritière de tout le mouvement d'idées du XVIIIe siècle.

1. Aulard, *Histoire politique de la Révolution française*, pp. 39 et sqq.

TABLE DES MATIÈRES

Conclusion.

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT.

